A literatura movente de Chimamanda Adichie

Pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora

Cláudio R. V. Braga

A literatura movente de Chimamanda Adichie

A literatura movente de Chimamanda Adichie

Pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora

Cláudio R. V. Braga

Agradecimentos

Agradeço aos supervisores do pós-doutoramento que deu origem a este livro, Dra. Laura Patrícia Zuntini de Izarra (USP) e Dr. Jay Prosser (University of Leeds), cuja receptividade permitiu que minha pesquisa acontecesse em dois centros de excelência irrefutável; aos colegas do grupo Mayombe: literatura, história e sociedade, que me proporcionaram um ambiente de estudos e debates produtivo e desafiador; à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAP-DF), que foi sensível à necessidade de apoiar pesquisas de pós-doutoramento no exterior, me dando a oportunidade de concorrer em um edital com essa finalidade; à Editora Universidade de Brasília (EDU), que de maneira justa dá abertura a publicações selecionadas por comissões imparciais; às amigas Joelma Resende Xavier e Gláucia Renate Gonçalves, por sua leitura atenta e competente de meus manuscritos, o que me possibilitou aperfeiçoar o texto em vários pontos; à amiga historiadora Rosana Chatti, que há cerca de dez anos me apresentou, de modo despretensioso, a escritora Chimamanda Adichie, ainda relativamente desconhecida; à Chimamanda Ngozi Adichie, por sua literatura fascinante; à família, em especial aos meus pais; aos amigos, por sua contribuição no decorrer de minha história de vida; e ao meu estimado Ramon Duarte Oliveira, parceiro amoroso e encorajador.

Sumário

PREFÁCIO:

Adichie e a nova diáspora africana

Ler e estudar criticamente a obra da escritora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, cujas narrativas vêm sendo traduzidas para o português e publicadas pela Companhia das Letras, é o que se propôs a fazer Cláudio Braga neste volume. *A literatura movente de Chimamanda Adichie* é o resultado de mais de uma década debruçando-se sobre os caminhos das literaturas de grupos minoritários, sobre as obras de escritores que enxergam sua experiência a partir de uma mirada estrábica, olhando simultaneamente para o presente e o passado, para fora e para dentro, para si e para o outro. Há anos a pesquisa do autor situa-se no âmbito da produção literária de comunidades diaspóricas; os trabalhos que vêm publicando e apresentando em eventos científicos são fortemente caracterizados pela interdisciplinaridade e pelo comparativismo literário, e têm lastro em conceitos como etnicidade, hibridismo, pós-colonialidade e globalização.

No livro em tela, Cláudio faz a necessária distinção entre diáspora e globalização, mas aponta também em que sentido esses conceitos se aproximam e se assemelham, principalmente no que tange o fluxo transnacional dos tempos atuais. Como afirma o autor, a intensificação do fluxo migratório nas últimas décadas, ocasionada pelo desenvolvimento tecnológico e por avanços nos meios de transporte, está também inextricavelmente ligada à independência de ex-colônias. As diásporas

de séculos passados são vistas como elemento desencadeador das novas diásporas que caracterizam o fim do século XX e início do século XXI em direção aos antigos centros hegemônicos, deslocamento que funciona como um palimpsesto que impõe a revisão da história.

Alinhadas à condição pós-colonial, as novas diásporas africanas, de que Adichie faz parte, produzem obras literárias que sublinham a alteridade como problemática complexa e inegável no cenário global. A representação da bastardia do negro africano nos Estados Unidos é mais que escolha temática, manifestando-se estrategicamente por meio da polifonia e da metaficção. Mais ainda, em *Americanah*, por exemplo, Adichie vai além dos Estados Unidos para falar da diáspora africana na Inglaterra e da emigração na Nigéria. Em suas narrativas, o cabelo da mulher negra e por vezes o uso da língua inglesa se tornam emblemas de uma identidade racial gendrada, em que protagonistas almejam lograr empoderamento. Seus personagens vivenciam frustração, preconceito e solidão; são personagens que resistem, mas que por vezes se rendem.

Diante do tom questionador, mas ao mesmo tempo esperançoso de Adichie, cabe a nós fazermos o esforço de ouvir a crítica contundente que ecoa nos enredos de suas obras e refletir sobre ela de maneira que nos tornemos agentes na promoção de laços de solidariedade tão raros e tão caros ao mundo contemporâneo. Diferentemente de uma parábola, que se oferece ao arbítrio da fortuna podendo ser compreendida ou não, a obra de Adichie conduz o leitor a fazer o exercício de trazer para si a mensagem que a princípio parece dirigir-se a outrem. Com efeito, nos capítulos que seguem, ao privilegiar a investigação da lacuna entre diferentes segmentos da sociedade representada nas narrativas de Adichie, Cláudio chama a atenção para a fragilidade das relações humanas em tempos modernos.

Migrar é um ato tão antigo quanto a humanidade; a migração continuará a ocorrer. A mobilidade intensa dos "novos nômades", nos termos de Eva Hoffman, marca da contemporaneidade, é um caminho sem volta. Pois que o leitor de Adichie e do presente volume também empreenda seu próprio deslocamento, sinta o incômodo

"no seu pescoço", como a protagonista do conto homônimo, o incômodo capaz de tirar as coisas de seu lugar, desestabilizar binarismos, e promover mudanças de que com urgência precisam as sociedades.

Gláucia Renate Gonçalves
Professora titular de literaturas de língua inglesa
Faculdade de Letras da UFMG

CAPÍTULO 1.
Primeiras palavras

1. Um pouco sobre a origem da pesquisa

A inspiração para esta obra veio de uma inquietude que me caracteriza, ligada a uma noção tão antiga quanto o próprio homem: a sobrevivência depende da mobilidade. Sempre acreditei, por razões que julgava particulares, que liberdade e aprendizagem caminham com o direito e o desejo humano de ir e vir. É como se minha intuição conhecesse e aquiescesse, desde sempre, à célebre frase atribuída à filósofa polaco-alemã Rosa Luxemburgo: “Quem não se movimenta, não sente as correntes que o prendem” (LUXEMBURGO, 1986, p. 66). Assim, minha história de vida envolveu experiências de vários deslocamentos: pequenas ou longas viagens, um intercâmbio, algumas mudanças de endereço e temporadas no exterior para investigações acadêmicas.

Busquei as razões para essa tendência ao deslocamento, que não são somente minhas, refletindo sobre seu caráter coletivo-familiar, regional e, mais amplamente, humano. Comecei por rever a história de meus pais, que se mudaram do interior de Minas Gerais para a capital Belo Horizonte, onde nasci, em busca de melhores oportunidades para si e para os filhos. Aprendi que essa experiência de movimento foi recorrente nos anos da segunda metade do século XX: como meus pais, milhares de outros mineiros fizeram o mesmo trajeto. No tocante ao caráter regional, aprendi

que meu estado de origem se destaca de maneira curiosa no *Censo demográfico 2010: nupcialidade, fecundidade e migração*, do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), o que elucida um pouco mais minha inquietude. Nessa publicação oficial, os pesquisadores apresentaram variadas estatísticas sobre o quesito migração, dentro do território nacional e também para fora. Minas Gerais foi identificado como o estado brasileiro com maior percentual de indivíduos que se deslocaram de seus municípios de nascimento para tentar a vida em outras unidades federativas. Algumas reportagens da época repercutiram os resultados de maneira curiosa: "Minas é o estado com maior percentual de emigração do país", lia-se no jornal *Estado de Minas*, em texto publicado em 17 de outubro de 2012. No mesmo dia, o *site* de notícias *R7 MG* estampou a manchete: "Mineiros são campeões em migração no Brasil". Em ambos os textos, os jornalistas utilizaram expressões como "população desenraizada", "mineiros forasteiros" e "nômades", como se lê no texto de Márcia Costanti: "os nascidos em Minas Gerais figuram no topo da lista de nômades, com 3,6 milhões das pessoas morando em outros estados, número que representa aproximadamente 13% de sua população total". (COSTANTI, 2012, p. 1). Há mineiros em todo lugar, sobretudo no Rio de Janeiro, em São Paulo, em Goiás e no Distrito Federal.

No quesito emigração internacional, os mineiros também se destacam nos números do IBGE, figurando em segundo lugar, um pouco atrás dos paulistas. Estão em mais de uma centena de países, principalmente Estados Unidos, Portugal, Espanha, Itália e Inglaterra. Sim, nós, mineiros, temos mais que uma tendência ao deslocamento: somos de fato emigrantes, tanto nacional quanto internacionalmente. Os conhecidos agrupamentos de mineiros na região de Boston e em Londres poderiam ser, de forma correta, estudados como comunidades de uma "diáspora mineira".

Minha inquietude, portanto, estaria, ainda que em parte, explicada tanto pela tradição familiar quanto pelo local de nascimento, o que me faz semelhante a milhões de outros mineiros. Explicações, vale dizer, nem sempre diminuem a inquietude, mas auxiliam a lidar com ela. Recordo-me que na adolescência, a vazão para tal sentimento era encontrada na leitura literária, nos estudos de outras geografias e culturas e nos

estudos de língua estrangeira, em especial o inglês. Tais atividades me enlevavam. Na fase adulta, duas experiências ajudaram muito: uma oportunidade de intercâmbio nos Estados Unidos e, posteriormente, os estudos e pesquisas em literatura no curso de Letras da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Tais estudos se consolidaram a partir de teorias de mobilidade humana como opções interpretativas, que constituíam o campo que mais me atraía. Trabalhei teorias e conceitos como imigração, justaposição e interconectividade, o global, o local e o nacional, globalização, e, acima de tudo, diáspora. A partir desta última, desdobramentos levaram a indagações sobre etnicidade, Estado-nação, comunidades imaginadas, culturas nacionais, raça e entre-lugar, identidade cultural e hibridismo, o sujeito e seu posicionamento, dentre outros. O foco, a motivação e a aplicação de tudo isso era, evidentemente, a literatura.

De 2010 para cá, o aprendizado que a teoria da diáspora me possibilitou foi ampliado, proporcionando às minhas aulas e pesquisas novo fôlego, quando conheci obras como *Mobilities*, de John Urry (2011), e *On the move: mobility in the modern Western world*, de Tim Cresswell (2006). Esses autores confirmaram, de maneira contundente e criativa, a certeza de que a tendência ao deslocamento possui um caráter que vai além de experiências individuais isoladas, pertencendo à própria condição humana. Urry inicia *Mobilities* com números impressionantes: a estimativa para a presente década é a de que um bilhão de pessoas viajem internacionalmente, de maneira legal, comparados com 25 milhões que o fizeram em 1950! (URRY, 2011, p. 3). O sociólogo aborda os vários “mundos em movimento”, oferece direcionamentos metodológicos para uma nova sociologia, com foco na mobilidade de pessoas, objetos, informações, imagens e ideias. A mobilidade constitui, para Urry, o novo paradigma para que as ciências sociais possam entender os fenômenos sociais atuais. Esse paradigma é descrito em 12 aspectos, no capítulo 3 de *Mobilities*. Alguns exemplos são: as relações sociais vistas como entidades em circulação; os processos interdependentes de mobilidades corpóreas, físicas, imaginativas, virtuais e de comunicação; os fatos da distância, como o cruzamento de fronteiras e a soberania dos Estados; e o conhecimento técnico necessário às mobilidades.

Para Urry, mobilidades pressupõem sistemas identificáveis, já que se repetem e são relativamente previsíveis. Sua obra *Mobilities* exemplifica e problematiza esses sistemas: o caminhar, os meios de transporte terrestres e aéreos, as comunicações, as redes e o papel da imaginação e da dimensão virtual na mobilidade contemporânea. Suas consequências, como alterações no *self*, estranhamentos e desigualdade social também são abordadas: "Esses sistemas de mobilidade têm o efeito de produzir desigualdades substanciais entre lugares e entre pessoas em termos de sua localização e acesso a esses sistemas de mobilidade" (URRY,2011, p. 51, tradução minha).[1] Quanto mais rica a sociedade, maior será a cadeia de sistemas de mobilidade e maiores serão as interposições complexas entres tais sistemas. Em suma, o livro de Urry nos deixa com a sensação de que não se pode mais analisar a vida e o mundo desconsiderando os processos de mobilidade em sua vastidão.

Tim Cresswell (2006), em *On the move*, faz uso do termo ubiquidade para designar a condição atual da mobilidade, tanto na vida quanto na investigação acadêmica: "Dos primeiros chutes de um bebê recém-nascido até as viagens de executivos internacionais, a mobilidade está em todo lugar" (CRESSWELL, 2006, p. 1, tradução minha),[2] inicia o autor. Essa publicação nos brinda com a análise de episódios históricos ligados à noção de mobilidade e sobre como ela é expandida ao longo da Era Moderna. Cresswell discute o acesso aos automóveis, as viagens aéreas e a internet. Analisa, ainda, a mobilidade no lar e no trabalho, sua relação com direitos e cidadania, especialmente nos Estados Unidos, e a imigração. Reflete sobre como tais conquistas trazem a noção de que mobilidade é progresso, liberdade e oportunidade, mas também problematiza esse pressuposto, ao trazer para o debate as práticas de controle e de restrição da mobilidade observadas no mundo moderno.

---

[1] *"These mobility-systems have the effect of producing substantial inequalities between places and between people in terms of their location and access to these mobility-systems."*

[2] *"From the first kicks of a newborn baby to the travels of international business people, mobility is everywhere."*

O capítulo 2, "The metaphysics of fixity and flow", merece especial atenção. Nele, Cresswell discorre sobre como a imaginação geográfica, que prevalece no mundo ocidental, enseja uma metafísica subliminar que alicerça o pensamento e a ação. Não seria ao acaso que, no meio acadêmico atual, palavras associadas à mobilidade tragam conotações positivas, indicando fluidez, dinamismo: o que está em movimento tende a ser concebido como progressista, estimulante e contemporâneo. Por outro lado, aquilo que está enraizado, baseado em fundações, estático e delimitado, é visto como reacionário e nebuloso, parte do passado. A premissa de Cresswell é a de que a mobilidade e seus sentidos permeiam a cultura moderna e a sociedade ocidental, necessitando ser articulada a partir de duas categorias: a metafísica "sedentarista"[3] e a metafísica nômade, cada uma com seu entendimento próprio acerca da mobilidade e da imobilidade. Na metafísica "sedentarista", o mundo é apreendido pelas lentes do lugar, do enraizamento, da ordem espacial e do pertencimento. A mobilidade, nessa formulação, é vista com suspeita, tanto moral quanto ideologicamente, um subproduto de um mundo estável. É uma ameaça, uma desordem do sistema e, portanto, algo a ser controlado. A partir dessa definição, pondera-se, por exemplo, como o Estado-nação, desde que foi formado, procura controlar e conter povos que se movimentam. Aquele que vem de fora, como o caixeiro viajante, o cigano e o judeu, tende a ser visto com suspeita e necessita ser disciplinado.

Cresswell não deixa de creditar a expressão metafísica "sedentarista" à antropóloga Liisa Malkki, para quem as identidades enraizadas no "solo do lar" são profundamente metafísicas. Tais concepções identitárias produzem formas de pensar também fixas, que, explicam, por exemplo, a obsessão humana em dividir e cercar territórios como nações, países ou lugares em geral. Ao territorializar as identidades, essa forma de pensar passa a tratar a mobilidade e o deslocamento

[3] Opto por traduzir a expressão *sedentarist metaphysics* como metafísica "sedentarista", destacando o segundo termo entre aspas, a fim de enfatizar que não se trata de um adjetivo dicionarizado em língua portuguesa e que escolho manter com o sufixo equivalente, já que traduzir como metafísica "sedentária" não abarcaria os mesmos significados que o termo traz em língua inglesa.

como patológicos. O sujeito deslocado, portanto, ameaça a moral e o poder constituído, pois não teria os laços éticos que caracterizam a cidadania.

Assim como a antropologia, a geografia também não escapa da metafísica "sedentarista". Cresswell avalia que, mesmo nesse campo, a mobilidade tende a ser relegada a segundo plano e, mais ainda, é vista como uma disfunção, pois há uma supervalorização do lugar. Os geógrafos humanistas frequentemente definem geografia como o estudo da "terra como o lar do homem". Lugar, lar, e raízes são descritos como necessidades humanas basilares. Portanto, a geografia é marcada pela metafísica do sedentarismo, pois acaba marginalizando a mobilidade ontológica, epistemológica e normativamente.

Além da antropologia e da geografia, Cresswell discorre sobre a relação do sedentarismo com a cultura de maneira geral. Para demonstrar como a metafísica do sedentarismo perpassa o pensamento moderno, Cresswell examina o uso de metáforas de mobilidade no trabalho de T.S. Eliot e Raymond Williams. No texto *Towards the definition of culture*, Eliot afirma que a cultura deve ser preservada, mantida dentro de uma hierarquia de classe e associada ao lugar e à região. Sem estabilidade, o caos e a anarquia prevalecem. A universalização da educação também ameaça a cultura, na opinião de Eliot, pois "em nossa corrida precipitada para educar todo mundo, estamos descendo nossos padrões, [...] destruindo nossos edifícios antigos para preparar o terreno sobre o qual nômades bárbaros do futuro vão acampar em caravanas mecanizadas" (ELIOT apud CRESSWELL, 2006, p. 32, tradução minha).[4] "Nômades bárbaros" em "caravanas mecanizadas" constituem metáforas pejorativas para a mobilidade, em contraste aos "edifícios antigos", que representam certezas estáveis e enraizadas. Cresswell expõe o conservadorismo e o tradicionalismo que caracterizam os posicionamentos de Eliot, conforme já se aventou.

---

[4] *"…in our headlong rush to educate everybody, we are lowering our standards, […] destroying our ancient edifices to make ready the ground upon which the barbarian nomads of the future will encamp in mechanised caravans."*

De modo curioso, no trabalho de Raymond Williams, a metafísica do sedentarismo reaparece, apesar de seu posicionamento ideologicamente oposto ao de Eliot. Williams, mesmo tendo advogado por uma visão mais inclusiva e progressista de cultura, escreveu um artigo sobre uma greve de mineiros na Inglaterra, afirmando que há um novo capitalismo nômade que explora lugares e pessoas reais e depois se retira. Seus porta-vozes seriam “nômades de plástico”, não humanos, deixando, nas sombras de suas operações, homens e mulheres reais em vilas de mineração abandonadas. Williams afirma que essas pessoas das vilas não precisam se preocupar, pois os nômades de plástico se vão e eles ficam para recriar nova ordem econômica, mais enraizada na particularidade do lugar.

O objetivo de Cresswell é demonstrar que a metafísica “sedentarista” não é uma questão ideológica. Enquanto os nômades, para o conservador Eliot, representam a intimidação da cultura de massa, para Williams eles são os representantes do capitalismo industrial do século XX, aproveitadores que circulam pelo planeta usurpando o que podem. Assim, mesmo com diferenças ideológicas, Eliot e Williams estão juntos em relação à visão positiva de enraizamento e no uso de metáforas que sugerem a mobilidade como ameaça.

Em oposição à noção de uma metafísica “sedentarista”, Cresswell desenvolve a ideia da metafísica nômade. A metafísica nômade coloca a mobilidade em destaque, descartando noções de apego ao lugar, priorizando os fluxos, a fluidez e o dinamismo. O lugar seria algo preso ao passado, dando a ideia de confinamento e na maioria das vezes sendo considerado reacionário. Vale ressaltar que tal caracterização positiva da mobilidade como progresso, liberdade e mudança ocorre paralelamente à metafísica “sedentarista”, tendo também sido denominada de pensamento nômade nas teorias sociais, culturais e na arquitetura, segundo o autor.

Para exemplificar a ascensão do pensamento nômade em diferentes áreas, Cresswell discorre sobre como a sociologia passa por uma reformulação para não perder de vista a crescente mobilidade no mundo contemporâneo, que tem modificado seu principal objeto de estudo: a sociedade. Assim, sociólogos têm explorado

a mobilidade em detrimento da estagnação da estrutura e da ordem social. James Clifford e Marc Augé relatam a mesma transformação na antropologia. Antropólogos contemporâneos usam o termo *travel* para indagar culturas e identidades, repensando as origens da cultura na agricultura e, portanto, na ideia do enraizamento. O foco vai de culturas fixas e amarradas para o estudo das rota e percursos, enfatizando como identidades são produzidas na mobilidade. Assim, a pesquisa antropológica hoje substitui a visão de uma sociedade ancorada e presa ao solo em razão do estudo de não lugares, como rodovias, aeroportos e supermercados. Tais espaços demandam um pensamento também movente.

Além da sociologia e da antropologia, Cresswell avalia como os estudos culturais e literários também fizeram a "virada da mobilidade" no estudo de exilados, migrantes e refugiados, que registram sua experiência por meio da escrita, ficcional ou autobiográfica. Nesses campos, "a mobilidade e a migração são vistas como os indicadores de nosso tempo [...] vidas móveis precisam do pensamento nômade a fim de construir um novo tipo de sentido. Muitas vezes, essa mobilidade é retratada como transgressiva" (CRESSWELL, 2006, p. 44, tradução minha).[5] Cresswell reforça tal ponto de vista trazendo Edward Said para o debate. Said credita a enorme quantidade de pessoas deslocadas aos conflitos imperialistas e pós-coloniais:

> À medida que a luta pela independência produzia novos Estados e novas fronteiras, ela também produzia andarilhos sem-teto, nômades, vagabundos, não assimilados às estruturas emergentes de poder institucional, rejeitados pela ordem estabelecida por sua intransigência e rebeldia obstinada. (SAID apud CRESSWELL, 2006, p. 44, tradução minha).[6]

---

[5] *"Mobility and migration are seen as the markers of our time […]. Mobile lives need nomad thought to make a new kind of sense. Often this mobility is portrayed as transgressive."*

[6] *"As the struggle for independence produced new states and new boundaries, it also produced homeless wanderers, nomads, vagrants, unassimilated to the emerging structures of institutional power, rejected by the established order for their intransigence and obdurate rebelliousness."*

Aqui Said situa um tipo de mobilidade humana marginal que se sobressai nos séculos XX e XXI, ocasionada pela descolonização política que deu origem a novas nações, repletas de conflitos e interesses divergentes. Said é conhecido por suas teorizações e posicionamentos políticos controversos, mas destaco que, tendo sido professor de literatura comparada, a maior parte de sua produção intelectual é primordialmente reflexo de seus conhecimentos e estudos literários. Portanto, pode-se dizer que a mobilidade, apresentada como uma categoria por Urry e Cresswell, está, de fato, nos alicerces da vida, estampada em diversos campos do conhecimento, como esses autores demonstraram. Servindo a meu propósito central nesta pesquisa, a literatura está, é claro, incluída nessa lógica.

2. Por que a literatura de Chimamanda Adichie?

Inspirado a investigar o texto literário e suas relações com a mobilidade, chego, depois de duas graduações, um mestrado e um doutorado, à oportunidade de um pós-doutoramento, em 2016 e 2017, realizado nas Universidades de São Paulo (USP) e de Leeds, Inglaterra, no qual desenvolvi a pesquisa cujos resultados apresento neste livro. A parte internacional, diga-se de passagem, foi possível devido ao valoroso amparo da Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal (FAPDF), a quem reitero agradecimentos. A reflexão, feita em meio à vontade de discutir "alguns" dos rumos da humanidade no século XXI, é pautada por um recorte específico, que focaliza a escrita da jovem autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie. Uma amiga historiadora me apresentou, em 2009, o trabalho de Adichie, enviando-me uma miniconferência, proferida pela escritora em julho daquele ano, na qual pude perceber a força de sua expressão oral, para em seguida conhecer sua ficção movente, de forte apelo junto a um público feminino jovem, povoada de personagens deslocadas e em deslocamento, sobrevivendo "fora do lugar", como diria Said. Sofrendo de uma constante síndrome de não pertencimento, os sujeitos ficcionais de Adichie lidam com situações conflituosas de quotidianos contemporâneos

instáveis, que têm suscitado identificações e afinidades em milhões de leitores, inclusive em mim. Iniciei as leituras e a pesquisa imediatamente.

No ano seguinte, publiquei, no periódico *Cadernos CESPUC de Pesquisa*, da PUC Minas, meu primeiro artigo sobre a escrita adichieana, focalizando o fascinante conto “The headstrong historian”, depois traduzido como “A historiadora obstinada”, que me levou a pensar a identidade cultural pós-colonial, simbolizada, principalmente, pela alteração de nomes das personagens. Desde então, meus estudos sobre a literatura movente de Adichie não mais cessaram, tendo encontrado terreno propício no âmbito do Grupo de Pesquisa Mayombe: literatura, história e sociedade, que funciona na Universidade de Brasília (UnB), do qual faço parte desde 2013. O Mayombe proporciona um espaço exclusivo para o estudo das literaturas africanas, no qual leituras, debates e estudos se caracterizam pelo alto nível.

Adichie é da etnia Ibo, tendo nascido em 1977, na Nigéria. Foi criada em ambiente universitário na cidade de Nsukka, onde o pai foi professor. A família viveu na casa que havia sido morada do conhecido escritor nigeriano Chinua Achebe, uma das influências literárias de Adichie. Fez Ensino Médio na própria Universidade, sobressaindo-se precocemente. Aos 16 anos, parte para os Estados Unidos para estudar comunicação. Lá escreve para jornais e revistas universitários, uma experiência que com certeza influencia seu gosto pelo fazer literário. Daria Tunca (2017) destaca o mestrado em Criação Literária, feito por Adichie na Johns Hopkins University, logo após a graduação em 2001, curso que precede a publicação de seu primeiro romance, *Hibisco roxo*, em 2003, ganhador do Commonwealth Writers’ Prize em 2005, na categoria melhor primeiro livro. Com boa recepção por parte da crítica, a autora permanece produzindo nos anos seguintes, até publicar o segundo romance, em 2006, intitulado *Meio sol amarelo*, vencedor de cinco prêmios, dentre eles o Orange Broadband for Fiction.

Em 2009, publica *The thing around your neck*, coletânea que reúne 12 dentre seus vários contos, antes publicados separadamente (lançada no Brasil como *No seu pescoço*, pela Editora Companhia das Letras). Tive a oportunidade de resenhar

essa obra para a *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*. Depois de receber uma bolsa na Universidade de Harvard em 2011 e 2012, Chimamanda conclui seu terceiro romance, *Americanah*, recebido com resenhas elogiosas de críticos de diferentes países, sobretudo estadunidenses, ganhador do Chicago Tribune Heartland Prize e do National Book Critics Circle Award, ambos em 2013. Além de mais 14 prêmios conquistados e diversas indicações, a proeminência da literatura de Adichie é também ratificada em 2015, ano em que a Editora Cambridge publica *The Cambridge companion to the postcolonial novel*, uma compilação de artigos feita pelo prestigiado crítico Ato Quayson. Ao listar e comentar os marcos da produção literária pós-colonial mundial, o autor inclui *Hibisco roxo e Meio sol amarelo*, mencionando também as premiações que esses livros renderam à autora.

Mas é *Americanah*, o romance mais recente de Adichie, meu foco prioritário neste livro, escolha que fiz após ter percebido sua relevância como arte literária e como uma construção favorável ao estabelecimento de diálogos com as reflexões teóricas que eu tinha interesse em fazer. O romance traz a história de Ifemelu, uma jovem nigeriana que imigra para os Estados Unidos para estudar, retornando a seu país depois de alguns anos, em busca de respostas para dilemas que a afligem. A maior parte da narrativa é dedicada aos anos de Ifemelu em solo estadunidense, um tempo de desafios e dificuldades: obter emprego para o autossustento, entender e lidar com as diferenças culturais e, especialmente, com o problema racial. Mas ela ocupa seu espaço naquela sociedade, a princípio com a ajuda de amigos e parentes nigerianos vivendo na diáspora, depois por conta própria. Ifemelu faz contatos com o passar dos anos, faz alguns amigos e tem dois relacionamentos amorosos. Depois de algum tempo, se torna famosa por escrever um *blog*, inicialmente chamado de *Observações curiosas de uma negra não americana sobre a questão da negritude na América* (tradução minha),[7] remunerado por patrocinadores e doadores voluntários. A notoriedade do *blog* rende a Ifemelu convites para palestrar em empresas e conferências.

---

[7] *"Curious observations by a non-American black on the subject of blackness in America."*

De maneira semelhante à da protagonista, Obinze, seu namorado dos tempos de colégio, também tem sua experiência de imigração narrada em *Americanah*. Ambos vivem um momento conhecido na história da Nigéria que se caracteriza pela falta de oportunidades para os jovens, pela corrupção e pelo mal funcionamento das instituições, sobretudo as de ensino. Assim, como milhares de outros jovens, Obinze vai para a Inglaterra, mas não como estudante, tornando-se um residente ilegal. Para sobreviver, é obrigado a usar um nome falso para poder trabalhar, vivendo um estresse permanente. Tentando regularizar sua situação, Obinze busca um casamento arranjado, como muitos outros imigrantes fazem. No dia do casamento, porém, ele é preso e, algumas semanas depois, deportado.

De certa forma, *Americanah* é uma história de amor entre Ifemelu e Obinze, separados pela necessidade de imigrar e pela decisão de Ifemelu de cortar a comunicação com o ex-namorado. Nesse interim, a narrativa se desenvolve por meio de encontros e desencontros em três continentes, sendo profundamente entrecortada por conflitos decorrentes das experiências de imigração de cada um, para, em sua última parte, abordar o reencontro de ambos no país de origem, em meio às atribulações do retorno. Essas idas e vindas são representações incontestáveis da tensão entre o fixo e o fluido ou, nos termos de Cresswell (2006), da negociação entre a metafísica da fixidez e a metafísica do fluxo, que se apresentam entrelaçadas no alicerce do pensamento e da ação nas culturas humanas mais diversas, e que pode ser, como creio, detectada a partir da literatura.

Pode-se dizer, ademais, que a experiência de mobilidade associada a Ifemelu e Obinze, considerando-os no eixo central da narrativa, se desdobra em temas diversos que dão forma à narrativa: gênero, relações amorosas e familiares, solidão, saudade de casa e da terra natal, a identidade antes e depois da partida, os estereótipos africanos nos Estados Unidos e na Inglaterra, as diferenças linguísticas, de sotaque e de vocabulário, e, por fim, a questão racial, especialmente nos EUA. Desta nasce um subtema, que para muitos mostrar-se-á surpreendentemente relevante: o cabelo da mulher negra, para o qual dou atenção especial no próximo capítulo.

3. Como o livro está organizado

Após este capítulo de primeiras palavras, dou sequência à discussão no capítulo "Literatura, pós-colonialidade e descolonização cultural". Começo-o oferecendo um breve panorama das definições mais conhecidas para a teoria e a crítica pós-colonial, além de apresentar alguns dos dilemas das literaturas pós-coloniais, como língua, tradução e hibridismo. Esses subsídios iniciais são necessários para adentrar o debate seguinte, sobre a pós-colonialidade, tanto do ponto de vista de teóricos que desenvolveram suas ideias a partir desse termo como também de minha própria perspectiva do que ele significa. A noção de pós-colonialidade, conforme desenvolvi, foi minha estratégia para tentar responder ao questionamento sobre como podemos definir os tempos e espaços contemporâneos.

Imbuído na pós-colonialidade está o processo da descolonização. Este termo, no sentido mais usual, faz referência à independência política e formação dos Estados-nações pós-coloniais, podendo transmitir uma ideia errônea de que a saída do poder colonizador teria eliminado os efeitos da colonização automaticamente. As consequências dos processos de fim da colonização formal são inúmeras. Examino-as em diálogo com Albert Memmi (2006) e Edward Said (1993), até chegar na noção de descolonização cultural, que desenvolvo na tentativa de ser mais pertinente no processo de compreender a condição pós-colonial, marcada por legados coloniais complexos, muitas vezes invisíveis.

Em cumprimento a um objetivo bastante pessoal, o de dar mais espaço ao diálogo sobre a literatura em si e menos ao detalhamento teórico, uma característica que prevalece também nos outros capítulos, passo à caracterização da pós-colonialidade em narrativas de Adichie, principalmente em *Americanah*. Destaco o contexto em que o romance é escrito e também especifico, na ambientação ficcional, alguns atributos próprios da condição pós-colonial, como a língua e a inquietude revelada nos mais diversos níveis e modos de mobilidade encontrados no texto literário. A análise, em seu aspecto mais específico, consiste em refletir

sobre a descolonização cultural a partir do cabelo afro da mulher negra, um dos temas mais centrais na narrativa. Para isso, me concentro na protagonista Ifemelu, interrogando, a partir do que denomino "fingimento identitário", os significados por trás da subcultura do cabelo feminino no salão de beleza e os modelos femininos ao redor da personagem, tanto na Nigéria quanto nos Estados Unidos. Dessa forma, a escrita de Adichie, principalmente *Americanah*, me levou, inevitavelmente, a perguntar qual seria o papel da mulher na pós-colonialidade. Finalizo problematizando a descolonização cultural por meio do cabelo, respondendo à pergunta: alisar ou não alisar? Eis a questão!

O capítulo "Literatura e diáspora" tem início com a argumentação em torno do que é diáspora, uma tarefa paradoxal por se tratar de estabelecer limites para um conceito amplo pela própria noção de dispersão que traz. Por ser aplicado à cena contemporânea, o conceito de diáspora precisa estar conectado com a conjuntura mundial do século XXI, o que realizo por meio da articulação entre diáspora e globalização. Também necessária é a caracterização do que vem a ser literatura diaspórica, uma expressão muito utilizada, mas como categoria ainda pouco detalhada. Para cumprir essa tarefa, revisito pesquisas recentes de minha própria autoria, em parceria com Gláucia Renate Gonçalves (2013, 2014), a partir de diálogos teóricos que fizemos com Vijay Mishra (2007), Sandra Ponzanesi (2008) e Shaleen Singh (2008). Estabelecido o enfoque teórico sobre literatura diaspórica, passo à análise da ficção de Adichie, utilizando a mesma estratégia do capítulo 2, isto é, partindo de uma visão geral para, em seguida, priorizar aspectos específicos. Assim, apresento primeiramente um panorama da diáspora nas narrativas adichieanas e faço uso, para fins de aprofundamento, de dois pontos sugeridos por Robin Cohen (1997) para elaborar minha própria perspectiva sobre a diáspora nigeriana em *Americanah*. O primeiro ponto é a relação problemática entre diáspora e sociedade anfitriã, na qual se observa a não aceitação dos sujeitos diaspóricos, e o segundo, que, de certa forma, contradiz o primeiro, é a possibilidade de uma vida peculiar, enriquecedora e criativa no país que recebe a diáspora.

Elegi esses dois tópicos porque, em 12 anos de trabalho com a teoria da diáspora, ainda não havia surgido a oportunidade de explorá-los. Ademais, são aspectos que carecem de maior detalhamento, tendo em vista que Cohen apenas propõe essas ideias de maneira geral, ainda que sejam muito caras aos estudos da diáspora. Nessa discussão, procuro aprofundar alguns questionamentos: como as ilusões criadas antes da imigração se revelam falaciosas na sociedade hospedeira? Como situações particulares da protagonista, como o namoro com um estadunidense branco, influenciam sua formação e sua visão de mundo? Para finalizar, repenso, a partir do romance, o método dualista para o estudo da diáspora, sugerido por Cohen (1997), com o objetivo de propor uma perspectiva menos binária que, em meu ver, não é adequada para a diáspora nigeriana, ao menos a que se apresenta na literatura adichieana.

Nesses dois capítulos, há uma prevalência da análise e da problematização de aspectos representacionais na prosa de Adichie, opção que fiz devido ao valor da representação como categoria. Tal relevância pode ser detectada em duas dimensões. Na dimensão pessoal, minha história como pesquisador se constrói sobretudo no estudo e na reflexão sobre a representação literária. A partir de 2012, comecei a fazer parte, no Programa de Pós-Graduação em Literatura da Universidade de Brasília (Poslit/UnB), da linha de pesquisa intitulada Representação na Literatura Contemporânea. Nela, os pesquisadores priorizam representações e autorrepresentações literárias de escritores não canônicos, situados à margem dos grandes mercados e fora do grupo das literaturas ditas nacionais, aquelas que foram escolhidas para serem ensinadas nas escolas, às vezes mais por seu alinhamento com o poder estabelecido do que propriamente por sua qualidade superior.

A outra dimensão da representação literária que me conduz a focá-la neste livro se explica não pelo pessoal, mas pelo âmbito geral, tendo em vista que a análise literária nas últimas décadas, em várias partes do mundo, elevou os estudos da representação a um patamar de importância maior. Como já foi teorizado, a representação implica bem mais que a mera reprodução daquilo que antes se

chamava, com excesso de convicção, de realidade ou vida real. A representação, descobriu-se, produz significados que refletem o mundo e que o transformam ao mesmo tempo. Acredito que os significados produzidos, tanto na literatura em si quanto nos estudos representacionais feitos a partir dela, são essenciais para uma compreensão de mundo mais madura. Assim, refletir a partir da representação literária é uma forma de produzir conhecimento.

No capítulo final, ofereço uma perspectiva sobre como aspectos da construção literária do romance *Americanah*, contextualizados ao projeto literário de Adichie e à literatura pós-colonial em geral, se correlacionam ao quadro teórico apresentado a partir dos conceitos de pós-colonialidade, diáspora e descolonização cultural. Tais características, que se fundem à representação literária na noção de uma "literariedade pós-colonial diaspórica", são a estrutura fragmentária e o enredo não linear. Verificando-os, argumento que ambos são aspectos literários técnicos essenciais para que a pós-colonialidade, a diáspora e a descolonização cultural possam ser representadas de maneira eficaz. Dessa forma, concluo, o caráter criativo da prosa de Adichie corrobora as operações de leitura que utilizei neste livro, explicitadas nas análises apresentadas, de maneira que fazem jus a um fazer literário que pode ser entendido como uma iniciativa concreta de estímulo à descolonização cultural.

Por fim, devo dizer que, sendo conciso, este livro não tem, evidentemente, a pretensão de estabelecer parâmetros definitivos ou de esgotar as interrogações feitas, mas objetiva, sobretudo, suscitar novos questionamentos, a partir dos conceitos teóricos colocados e das análises oferecidas. Minhas perguntas-problema, como se observa no decorrer da obra, são específicas, como não poderiam deixar de ser em tão sucinta discussão. Ainda assim, instigo os leitores à possibilidade de conectá-las a contextos mais amplos, como a dignidade do ser humano e o propósito da vida, ao mesmo tempo em que advirto os que escolherem fazer esse exercício, o de estabelecer conexões entre o específico e o geral, que devem entendê-lo nas especificidades de minhas contribuições modestas, comparadas a alguns grãos de areia no deserto das indagações humanas.

CAPÍTULO 2.

Literatura, pós-colonialidade e descolonização cultural

1. Um pouco de teoria

1.1 Pós-colonialismos

Pós-colonial ou pós-colonialismo, teoria pós-colonial, crítica pós-colonial, pós-colonialidade e descolonização. Eis aqui expressões difundidas no mundo acadêmico, muitas vezes de maneiras conflitantes ou sobrepostas, com as quais devemos lidar neste capítulo. Em definição clássica, Ashcroft et al. (1989) esclarecem que o termo pós-colonial é usado para abarcar as culturas afetadas pelos processos de colonização europeia em todos os continentes. Tais culturas refletem profundas transformações de natureza diversificada, que perduram mesmo depois de finda a colonização (ASHCROFT, 1989, p. 2). São culturas que, na abordagem dos estudos pós-coloniais, precisam ser pensadas a partir de certas características, como: hibridismo e diferença cultural; espaço e território; mobilidade, seja ela diaspórica ou exílica; identidade e subjetividade, com destaque para o sujeito feminino; etnicidade e raça; políticas de representação; uso da língua; dominação e opressão, sejam política, econômica, social ou psicológica; e também a partir da reescritura e da reinterpretação da história.

A reflexão sobre esses temas, na visão de Robert C. Young (2003), ganha força no início dos anos 1980, por meio de um conjunto de textos teóricos que surgem para alterar as formas dominantes em que as relações entre povos ocidentais e não ocidentais e seus respectivos mundos são vistas. Para Young, os ocidentais olham para o resto do mundo como se olhassem para si mesmos em um espelho, o que provoca distorções evidentes. Por isso, continua o autor, a chamada teoria pós-colonial envolve uma reorientação conceitual das perspectivas dos conhecimentos desenvolvidos fora do Ocidente, reunindo um conjunto de princípios que não estaria, de fato, organizado cientificamente, mas que serve para intervir e estimular conhecimentos alternativos nas estruturas de poder ocidentais e também não ocidentais. Por abarcar práticas e ideias tão diversas, como o feminismo e o socialismo, muitos dizem não haver uma "teoria pós-colonial" unificada, o que, de certa forma, faz sentido. Entretanto, a ausência de princípios científicos padronizados, esperados de uma teoria, não impede que o pensamento e a crítica da condição pós-colonial sejam profícuos.

Um dos principais intelectuais do pós-colonialismo, Homi Bhabha afirma que a crítica pós-colonial,

> é testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural envolvidas na competição pela autoridade política e social dentro da ordem do mundo moderno. As perspectivas pós-coloniais emergem do testemunho colonial dos países do Terceiro Mundo e dos discursos das "minorias" dentro das divisões geopolíticas de Leste e Oeste, Norte e Sul. (BHABHA, 1998, p. 239).

Portanto, os críticos pós-coloniais buscam romper com ideias eurocêntricas como as que consideram a representação cultural europeia superior às demais. É o que vemos em Frantz Fanon, Chinua Achebe, Edward Said, Ngugi wa Thiong'o, Gayatri Spivak e Homi Bhabha, dentre outros. No caso da literatura, a noção de universalidade dos textos canônicos de escritores europeus é revista, abrindo o caminho para a leitura e a análise das narrativas não europeias.

1.2 Dilemas das literaturas pós-coloniais

Para Ashcroft et al. (1989), são literaturas pós-coloniais aquelas que emergiram da experiência da colonização, afirmando suas diferenças em relação aos poderes imperiais e enfatizando-as em relação às premissas estabelecidas pelo centro imperial. Tais literaturas, afirma Richard J. Lane (2013), são, de certa forma, uma reação contra o cânone literário europeu, utilizado por colonizadores, nas figuras de professores, missionários e funcionários públicos, para manter a hegemonia e a dominação europeia durante e depois da colonização (LANE, 2013, p. 487). A literatura do *writing back*, isto é, a que escreve como forma de resposta, ocorre de formas diversas:

> Por meio da produção de uma literatura profundamente intertextual que cria debates internos e crítica do cânone, i.e., ao nível da própria tessitura dos textos literários; por meio da ludicidade linguística e da criatividade para a produção de uma língua inglesa pós-colonial de oposição; por meio de rejeição deliberada das religiões europeias, símbolos, alegorias, padrões e valores, em favor de culturas indígenas, práticas, histórias alternativas e sistemas de crença (incluindo narrativas fundacionais e personagens indígenas chave de figuras como a do malandro). (LANE, 2013, p. 487, tradução minha).[8]

Dentre todas as maneiras de respostas da literatura pós-colonial citadas por Lane (2013), o uso da língua europeia pelos escritores pós-coloniais talvez seja uma das mais polêmicas. Em *Colonial and postcolonial fiction: an anthology,* Robert L. Ross (2012) chama a atenção para o caso das ex-colônias britânicas e para o uso da língua inglesa. Nesse contexto, o autor afirma que muitos escritores explicam que a

[8] *"through production of a deeply intertextual literature that creates internal debates and criticism concerning the canon, i. e., at the level of the very fabric of literary texts; through linguistic playfulness and creativity to produce an oppositional postcolonial English language; through deliberate rejection of European religions, symbols, allegories, standards, and values, in favour of indigenous cultures, practices, alternative histories, and belief systems (including foundational narratives and key indigenous characters of figures such as the trickster)."*

língua é "adaptada, revista, colorida, torcida, sotaqueada, desfigurada, aumentada, e retrabalhada por seus usuários literários e não literários em todo o mundo" (ROSS, 2013, p. viii, tradução minha).[9] A opinião de Ross corrobora o posicionamento de Chinua Achebe (1994), no conhecido artigo "The African Writer and the English Language", em que o escritor defende o uso da língua inglesa pelos escritores africanos por questões práticas, como a impossibilidade de se aprender dezenas de línguas africanas diferentes, e pela visibilidade que uma língua mundial dá aos textos literários de escritores africanos.

Tal posicionamento, entretanto, encontra resistência. O queniano Ngugi wa Thiong'o (1986), em *Decolonising the mind*, elabora um argumento contrário ao de Achebe, defendendo que o escritor africano deve escrever em línguas africanas a fim de proteger sua cultura, sua memória, seus princípios e valores. Para o autor, o uso da língua do colonizador é uma forma de supressão cultural e uma continuação da dominação colonial, ensejando a mensagem de que as culturas dos colonizadores são superiores. Young (2003) também não vê com bons olhos o uso das línguas europeias nas ex-colônias, afirmando que línguas, assim como classes e nações, existem em hierarquia no contexto da pós-colonialidade. O autor faz essa constatação em meio à teorização de uma matéria que considera basilar na teoria pós-colonial: a tradução.

Fundamentando-se em Frantz Fanon, Young pondera que a ideia da tradução ultrapassa as questões textuais ou comunicacionais, motivando transformações geográficas e culturais, que envolvem perdas e ganhos, abrangendo assuntos de relações de poder:

> A tradução se torna parte do processo de dominação, de se alcançar o controle, uma violência implementada sobre a língua, a cultura e sobre os povos que estão sendo traduzidos. As ligações mais

[9] *"...adapted, revised, colored, twisted, accented, disfigured, augmented, and reworked by its non-literary and literary users around the world".*

> próximas entre colonização e tradução começam não com as ações de troca, mas com as de violência e apropriação, de "desterritorialização". (YOUNG, 2003, p. 140-1, tradução minha).[10]

Essa dominação de que fala Young (2003), que força a língua, a cultura e as próprias pessoas a um processo de tradução, durante e depois da colonização, encontra resistência, mas, historicamente, parece levar a uma nova condição que, mesmo sendo resultado de violência, apropriação e desterritorialização, passa a não ser uma questão de escolha dos indivíduos, algo contra o que se pode lutar. Tomemos como exemplo o uso da língua inglesa nas ex-colônias britânicas, como a Índia, assim como na diáspora indiana. Em *Imaginary homelands*, Salman Rushdie (1991) nos lembra de que o escritor indo-britânico não tem a opção de rejeitar o inglês: seus descendentes crescerão falando inglês, provavelmente como primeira língua. Nesse contexto, *Rushdie utiliza a expressão "homens traduzidos"* para se referir a pessoas de identidades hifenizadas, como a dele próprio, transferidas forçosamente de um lugar para outro, submetidas a uma outra língua e destituídas de seu lar. Contudo, diferentemente de Young, Rushdie pondera que, enquanto a maioria crê que todo processo de tradução significa um tipo de perda, ele acredita que ocorre também um tipo de ganho.

O ganho de que fala Rushdie tem a ver com o lugar intermediário ocupado pelo escritor em movimento, que lhe proporciona um olhar peculiar sobre o mundo, um olhar de perspicácia e relevância próprias, útil para que enxerguemos o mundo de novas maneiras. Esse lugar especial, que proporciona uma perspectiva igualmente peculiar, pode ser caracterizado pela condição híbrida das culturas pós-coloniais, cujo entendimento evoluiu de algo negativo, resultante da opressão e da dominação, para algo positivo, uma condição que passa a proporcionar empoderamento na inevitável configuração pós-colonial mundial. A noção de hibridismo cultural,

---

[10] *"Translation becomes part of the process of domination, of achieving control, a violence carried out on the language, culture, and people being translated. The close links between colonization and translation begin not with acts of exchange, but of violence and appropriation, of 'deterritorialization'."*

por sinal, é muito cara aos estudos pós-coloniais. É descrita por B. Ashcroft et al. (2003) como "a criação de novas formas transculturais dentro da zona de contato produzida pela colonização" (ASHCROFT, 2003, p. 118, tradução minha).[11] Ashcroft et al. (2003) ponderam que o processo é muitas vezes uma negociação consciente diante do choque cultural da colonização.

Em *O local da cultura*, Bhabha (1998) elabora a diferença entre as noções de hibridismo e hibridização. A primeira se refere à "impureza" que caracteriza todas as culturas: seria um engano, por exemplo, pensar o encontro de duas culturas, a de um colonizador e a de um colonizado, imaginando-as estáticas e puras. A hibridização é o permanente processo de transformação em que se encontram. Para Bhabha (1998), o hibridismo cultural é um modo de pensar que deseja romper binarismos e polarizações, como o opressor e o oprimido, o civilizado e o selvagem, o colonizador e o colonizado, considerados simplistas pelo autor. Para Young (1995), hibridismo é um "termo chave que, onde quer que apareça sugere a impossibilidade do essencialismo" (YOUNG, 1995, p. 159, tradução minha).[12] Assim, pensando a partir de Ashcroft (2003), Bhabha (1998) e Young (1995), deve-se ver o estudo da colonização como o encontro de culturas em movimento, isto é, que já eram hibridizadas, o que evita equívocos oriundos de preceitos falaciosos como a pureza e a essência das culturas.

1.3 A ideia de pós-colonialidade

As discussões em torno dos temas língua, tradução e hibridismo cultural aqui feitas exemplificam marcas das sociedades vivendo na chamada pós-colonialidade, um termo substancial, mas que necessita ser delimitado em contexto, por apresentar diferenças de uso. Kwame Anthony Appiah (1991), por exemplo, faz um uso do termo de uma forma bem pessoal. Para o autor, a

[11] *"…the creation of new transcultural forms within the contact zone produced by colonization."*

[12] *"...key term in that wherever it emerges it suggests the impossibility of essentialism."*

> pós-colonialidade é a condição que nós poderíamos, de forma não generosa, chamar uma elite intermediária, um grupo de escritores e pensadores relativamente pequeno, treinados no Ocidente, que fazem a mediação do comércio em commodities culturais no capitalismo mundial na periferia. (APPIAH, 1991, p. 348, tradução minha).[13]

A ponderação de Appiah abre uma série de indagações, que podem problematizar, por exemplo, as ponderações de Gayatri Spivak (1994). Ela questiona se o sujeito pós-colonial mais oprimido dentre todos na escala entre o colonizador e o colonizado, por ela denominado subalterno, pode falar, isto é, se teria voz para se expressar no contexto em que o mundo se encontra. A resposta é não, o subalterno estaria desprovido dos meios de expressão e de posicionamento. Assim, de certa maneira, essa crítica de Appiah aos pensadores pós-coloniais de formação ocidental se volta contra a própria Spivak e outros teóricos do pós-colonialismo, cujo lócus de enunciação está situado em bases ocidentais, que influenciariam seus conceitos e reflexões teóricas pós-coloniais. Assim, depreende-se que a pós-colonialidade, no sentido atribuído por Appiah, é essa condição de teorização feita dentro de universidades do ocidente, por um grupo de pensadores privilegiados, o que, por consequência, excluiria o subalterno.

Rajagopalan Radhakrishnan (1996) também propõe uma definição de pós-colonialidade. De maneira semelhante a Appiah, o autor se incomoda com o uso do termo no meio acadêmico do Primeiro Mundo, temendo que a noção de pós-colonialidade seja "canonizada como uma constante universal pelos imperativos da teoria metropolitana" (RADHAKRISHNAN, 1996, p. 155, tradução minha).[14] Esse receio parte do fato de que os estudos pós-coloniais realizados na "metrópole", isto é, em centros acadêmicos de países ocidentais, tratam da

---

[13] *"...postcoloniality is the condition of what we might ungenerously call a comprador intelligentsia: a relatively small, Western trained group of writers and thinkers, who mediate the trade in cultural commodities of world capitalism at the periphery."*

[14] *"...canonized as a universal constant by the imperatives of metropolitan theory."*

“periferia” de maneira obsessivamente culturalista, desconsiderando aspectos econômicos, históricos e políticos, segundo Radhakrishnan (1996). O problema disso é que a cultura, nesse caso, é utilizada como uma agência universalista para falar de diversas sociedades, como se os estudos culturais isentassem intelectuais e teóricos de levarem em conta os “modos regionais de ser”, conforme expressão do autor. Dessa forma, o desafio, para Radhakrishnan (1996), está em elaborar um diálogo consistente com as muitas localidades que teriam algo a dizer sobre o “depois” da pós-colonialidade. Esse diálogo está ligado a matérias variadas referentes à heterogeneidade de identidades, de nacionalismos e de hibridismos. O autor constata que a “manipulação política de povos heterogêneos dentro da identificação do Estado-nação com o propósito de controle e dominação, infelizmente, cria distúrbios de longo prazo que permanecem profundos na fase pós--colonialista/nacionalista” (RADHAKRISHNAN, 1996, p. 159, tradução minha).[15] Assim, trazendo identidade e nacionalismo como temas primordiais no debate da pós-colonialidade, Radhakrishnan (1996) estabelece uma pertinente, ainda que problemática, continuidade histórica entre colonialismo e nacionalismo e entre nacionalismo e diáspora. Esta última, como discuto mais adiante, servirá como abertura de possibilidades e melhor entendimento dos temas pós-coloniais.

Estabelecidas essas premissas, Radhakrishnan (1996) avalia que não pode haver uma articulação única de pós-colonialidade, de maneira que seria uma arrogância pedagógica falar “em nome da pós-colonialidade”, porque um único ângulo histórico não pode deter o controle monopolista das elaborações da questão pós-colonial. E completa que: “a pós-colonialidade como campo poderia ser a arena em que as desigualdades, os desequilíbrios e as assimetrias poderiam se historicizar ‘de forma relacional’, uma arena em que as historiografias dominantes poderiam ser explicadas pela autoridade ética e política das histórias emergentes” (RADHAKRISHNAN,

---

[15] *“...political gerrymandering of a heterogeneous people into nation-state identification for purpose of control and domination unfortunately creates long-term disturbances that last well into the postcolonialist/nationalist phase.”*

1996, p. 171, tradução minha).[16] Isso se constituiria em um universalismo no bom sentido, não coercitivo e de base justa, segundo o autor.

Em sua conclusão, Radhakrishnan expressa seu desejo de que a pós-colonialidade retenha um senso de espacialidade aberto para a ocorrência de transformações nas coalisões existentes, sendo a favor de uma alegorização da condição pós-colonial, desde que a alegoria esteja disponível como o espaço relacional a ser expresso de maneira heterogênea e relacional por posições de sujeitos minoritários oprimidos e subalternos em suas tentativas de buscar justiça e reparação de séculos de desigualdade.

As contribuições de Appiah (1991) e de Radhakrishnan (1996) são primordiais para esta obra, embora seja notório que eles priorizam a pós-colonialidade como um campo de estudos. Minha proposta é apreender a pós-colonialidade de outra forma, dentro da temporalidade histórica, vendo-a como parte significativa da condição mundial nos séculos XX e XXI, em que uma nova ordem se estabelece com as independências de países que se encontravam subjugados pelas nações colonizadoras da Europa. Essa dimensão da pós-colonialidade envolve todo o mundo, embora a demarcação histórica contemporânea induza a um recorte que privilegia os estudos de nações da África e da Ásia, cuja independência se deu mais recentemente. Há também quem venha a compreender a pós-colonialidade como uma condição anterior à independência, tendo começado durante a própria colonização.

Mas há autores que, como eu, compreendem a pós-colonialidade como fenômeno majoritariamente pós-independência, e o fazem porque desejam focar aspectos específicos, relativos às circunstâncias mais recentes. É claro que isso não dispensa o estudo das condições prévias e nem significa corroborar a noção de que a pós-colonialidade seria "um desejo por parte dos Estados-nações recentemente independentes de esquecer o passado colonial" (SIL, 2008, p. 23, tradução minha),[17] conforme

[16] *"Postcoloniality as a field could well be the arena where inequalities, imbalances, and asymmetries could historicize themselves "relationally", an arena where dominant historiographies could be made accountable to the ethicopolitical authority of emerging histories."*

[17] *"...a desire on the part of the newly independent nation-states to forget the colonial past."*

critica Narasingha P. Sil de maneira pertinente. Esse autor, em diálogo com teóricos pós-coloniais que discorrem sobre a memória, lembra que uma "amnésia forçada" de fatos coloniais dolorosos não se constitui em cura para elas, tendo em vista que não se pode tomar, de maneira deliberada, a decisão de esquecer os traumas da colonização. Além disso, Sil reafirma, citando Homi Bhabha (1994), que relembrar é um exercício fundamental na pós-colonialidade. A esse enfoque, acrescento que o ato de sufocar o passado colonial, ou qualquer passado, não apenas se constitui em um projeto impossível, mas também pode se revelar uma perigosa estratégia utilizada por novas classes dominantes surgidas nos períodos pós-independência, buscando poder sobre grupos unificados à força nos Estados-nações recém-criados.

Outro teórico que se dedica a desenvolver o conceito de pós-colonialidade é Biodun Jeyifo (1991). Em "For Chinua Achebe: the resilience and the predicament of Obierika", o autor apresenta e caracteriza duas concepções antinômicas para a pós-colonialidade, como um exercício prévio que faz para desenvolver uma análise do romance *Things fall apart*, de Chinua Achebe. Para Jeyifo, há a pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica e a pós-colonialidade intersticial e liminar. A primeira abordagem parte da premissa de que o escritor ou o crítico pós-colonial desenvolve seu discurso como representante de um novo Estado-nação independente, que é a reunião de uma grande comunidade nacional, multiétnica e multirracial, incluindo terras natais e diásporas. Esse discurso não raro prega como norma o retorno às raízes culturais por meio da "reafirmação ou reinvenção das tradições que o colonialismo, não sem considerável sucesso, havia buscado destruir ou desvalorizar" (JEYIFO, 1991, p. 53, tradução minha).[18] Nesse tipo de pós-colonialidade, conforme Jeyifo, há uma certa vigilância na inclusão de normas culturais e tradições consideradas confortáveis, baseadas em noções desgastantes de origens puras e de matrizes de um *self* não contaminado.

Como consequência, haverá, na pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica, uma intenção, explícita ou não, de "ensinar" por meio dos escritos,

[18] *"...reassertion or reinvention of traditions which colonialism, not without considerable success, had sought to destroy or devalue."*

como se houvesse uma obrigação por parte de escritores de falar em nome de seus povos. Jeyifo acrescenta que, com a instauração de disputas, guerras civis e regimes autoritários após as independências, o projeto de falar em nome de outrem, oriundo da "dinâmica inebriante de luta pela descolonização", frequentemente resulta em desapontamento e desilusão.

A segunda abordagem de Jeyifo, que preconiza a pós-colonialidade intersticial e liminar, abarca a noção de sensibilidade híbrida, mais conhecida dentre os teóricos que atuam nas universidades de países ocidentais. Para Jeyifo, interstício ou liminaridade constituem o posicionamento ambivalente do escritor ou do crítico, que não estaria nem no Primeiro e nem no Terceiro Mundo, nem segura e presunçosamente na metrópole e tampouco assumindo a condição terceiro-mundista de forma assertiva e combativa. A forma com que tais escritores e críticos se definem revela a condição pós-colonial intersticial e liminar: diaspórica, exílica, híbrida, intersticial, cosmopolita. (JEYIFO, 1991, p. 53). Nesse caso, o escritor ou o crítico não apenas se recusa a falar em nome de outrem, mas também problematiza as polarizações centro e margem, metrópole e periferia, ocidental e não ocidental. Ademais, Jeyifo ressalta que, diferentemente da pós-colonialidade normativa e de designação proléptica, a pós-colonialidade intersticial e liminar não é monolítica, nem no corpus teórico que a define, nem em suas expressões literárias. Assim, essa perspectiva implica uma visão mais inclusiva e flexível de pós-colonialidade.

Por fim, vale lembrar que Ato Quayson (2000), ao comentar as pós-colonialidades de Jeyifo, ressalta que as duas tipologias desenvolvidas – a pós-colonialidade da normatividade e designação proléptica e a pós-colonialidade intersticial e liminar – não raro vêm justapostas e entrelaçadas em um mesmo texto. Portanto, não devem ser vistas como antagônicas e excludentes, mas como um *continuum* dialético.

Devo ressaltar que os aspectos das pós-colonialidades que reuni a partir dos trabalhos de Appiah (1991), Radhakrishnan (1996), Sil (2008) e Jeyifo (1991) são inspiradores, mas estão mais fortemente circunscritos a escritores, críticos e teóricos. A mim me instigam as pós-colonialidades dos cidadãos comuns, dos sujeitos

pós-coloniais das mais diversas nações que foram colônias. Talvez seja pensando nessa linha que Radakrishnan (1996) pergunte, na introdução de seu capítulo sobre a pós-colonialidade, se ela seria um "estado geral de ser" ou uma experiência mais circunstancial, ocorrendo dentro de fronteiras geopolíticas específicas. Para fins de recorte teórico neste trabalho, devo esclarecer que a pós-colonialidade que tenho em mente está mais próxima desse "estado geral de ser": é uma condição de milhões de indivíduos comuns e não apenas pesquisadores do meio acadêmico, habitando as mais diversas sociedades, isto é, a pós-colonialidade é uma condição humana. Assim, não faço uso do termo para me referir ao campo dos estudos, que tem sido definido de maneira bastante consensual como Estudos Pós-Coloniais. A pós-colonialidade que vislumbro tem forte influência da tipologia de Jeyifo (1991), em especial a pós-colonialidade intersticial e liminar, por ela ter um caráter mais aberto e heterogêneo, por considerar o hibridismo e a ambivalência e por destacar o deslocamento, seja diaspórico ou exílico, como parte da condição.

Desse modo, defino a pós-colonialidade como uma condição mundial contemporânea multifacetada, surgida a partir da extinção da colonização formal, em parte determinada pelo sistema mundial de Estados-nações, que se caracteriza pela presença persistente e até o reforço de preceitos e valores culturais disseminados por colonizadores, porém hibridizados de maneira complexa tanto com preceitos e valores pré-coloniais – que resistiram, apesar da violência da colonização –, como também com preceitos e valores contemporâneos de culturas terceiras. Em outras palavras, há, na pós-colonialidade, uma complexa justaposição espaço-temporal. A condição pós-colonial contemporânea é feita de uma tensa e permanente negociação, na qual ações e intenções, deliberadas ou não, influenciam a formação do indivíduo e das sociedades pós-coloniais de maneira diversificada, heterogênea e específica, tendo em vista que as colonizações, assim como os encontros entre duas ou mais culturas, nunca são idênticos uns aos outros. Também marca essa condição mundial contemporânea um cenário de intensa inquietude e mobilidade, que se dá nos deslocamentos e relocações, geográficos e físicos, mas também simbólicos e

abstratos, oriundos da reconfiguração estabelecida pelo processo político de independência, que tornam ainda mais complexas as trocas e negociações culturais que ocorriam anteriormente.

1.4 Descolonização e descolonização cultural

Pensando a pós-colonialidade a partir dessa concepção, creio que seja imprescindível e profícuo encaminhá-la, discuti-la e associá-la com o conceito de descolonização cultural, que considero uma de suas consequências. O termo descolonização também tem sido usado há certo tempo, com acepções diversas. Em definições mais conhecidas, a descolonização tende a ser circunscrita ao processo histórico e político no qual uma colônia torna-se independente, após a saída do colonizador, adquirindo o status de país independente.

Tal ponto de vista dá origem a todo um debate de suma importância, como o que é feito por Albert Memmi em *Decolonization and the decolonized* (2006). Nesse livro, o autor discorre sobre o sujeito pós-colonial – o novo cidadão dos países que se tornam independentes, o imigrante e os filhos dos imigrantes – trazendo exemplos do mundo pós-colonial árabe-muçulmano. Mas muitas de suas considerações podem ser estendidas aos descolonizados de outras etnias e países. O diagnóstico de Memmi é pessimista: os recém-descolonizados almejam liberdade e prosperidade, mas se deparam com pobreza, guerras, desordem, tirania e todos os tipos de violência. O efeito é uma paralisia que afeta o povo de forma geral, inclusive os intelectuais. A falta de perspectivas, somada às expectativas frustradas, ocasionam uma debandada ao exterior, sobretudo de pessoas mais escolarizadas: "Certamente haverá mais intelectuais e escritores no exterior, de preferência no antigo país colonizador, do que na terra natal" (MEMMI, 2006, p. 69, tradução minha).[19] Eles estão em busca de equilíbrio entre o silêncio, imposto por

[19] *"Surely, there will be more intellectuals and writers abroad, preferably in the former colonizing country, than in their homeland."*

regimes ditatoriais no país de origem, e o exílio, que, com todas as desvantagens, em geral permite ao intelectual que se expresse e denuncie.

Além de discorrer sobre a saída dos melhores talentos do país recém--independente, que representa um óbvio prejuízo para o desenvolvimento da nova nação, Memmi escreve sobre o imigrante descolonizado comum, que descobre novas frustrações por estar em terras estrangeiras, tanto na comunidade em que se instala quanto no país em geral. Ele é obrigado a encarar o que o autor denomina duplo fracasso: o da terra de origem e do da terra hospedeira.

Decolonization and the decolonized (2006) é uma obra com foco predominante nas questões políticas e sociais relativas ao processo de descolonização, aspectos significativos que excluem a ideia romântica de que, uma vez independente, a ex-colônia estaria automaticamente no caminho da liberdade e da prosperidade. Assim, a descolonização, vista como processual, se desenha como uma sequência contínua de fatos ou operações em andamento. A mesma noção de descolonização, ainda dentro do escopo histórico e político, pode ser estendida às ex-colônias fora do universo abordado por Memmi, onde também se observam longos processos de pós-independência, de disputas internas de poder, guerras civis e polêmicos projetos de estabelecimento de identidades nacionais como parte do que se convenciona chamar de descolonização. Essas matérias, pertinentes à pós-colonialidade, não são ocorrências isoladas do trauma colonial, mas são claramente sua continuidade. Não raro, as novas classes dominantes nas ex-colônias repetem nas nações recém-criadas um modelo europeu de relações de poder baseado na violência e na opressão de uns grupos sobre outros. Além disso, situações de dependência política e econômica das ex-colônias em relação às antigas metrópoles são recorrentemente estabelecidas.

Assim sendo, considerando os aspectos sociopolíticos e econômicos da descolonização, vinculados à história, pode-se inferir que o processo de se descolonizar está longe de ser considerado findo. E, se as questões sociopolíticas e econômicas nos dizem isso, o mesmo poderá ser dito sobre a descolonização em

termos mentais e culturais, aspectos pouco trabalhados por Memmi, mas que gostaríamos de priorizar no contexto deste trabalho, com o auxílio de Edward W. Said. Em *Cultura e imperialismo* (1995), Said se dedica a rever, dentre outros tópicos, o papel da cultura na experiência imperial, uma relação, segundo o autor, difícil de ser feita, mas necessária. Ainda que o termo "descolonização" não pareça central no livro, Said contribui para essa noção ao avaliar que, mesmo que o colonialismo direto esteja praticamente extinto, o imperialismo sobrevive "numa esfera cultural geral, bem como em determinadas práticas políticas, ideológicas, econômicas e sociais" (SAID, 1995, p 40). O autor, que define o imperialismo como prática, teoria e ação de centros dominantes em territórios distantes, ao indicar sua existência pós-independência, abre-nos a perspectiva para considerar também a existência de uma espécie de colonialismo indireto, um colonialismo de ideias, já que, apesar de não haver mais a presença física do colonizador, observa-se sua presença simbólica, especialmente na cultura. Dessa forma, tal colonialismo estaria ligado ao imperialismo cultural.

Said pondera que a grande era do imperialismo está encerrada desde a entrega das maiores colônias, após a Segunda Guerra Mundial, mas "o significado do passado imperial" não se encerra apenas dentro desse período, "tendo se introduzido na realidade de centenas de milhões de pessoas, em cuja existência como memória coletiva e trama altamente conflituosa de cultura, ideologia e política ainda exerce enorme força" (SAID, 1995, p. 43). Para reforçar seu objetivo central no livro, que é a relação entre cultura e imperialismo, Said lembra que o poeta inglês William Blake, no século XIX, afirmou que "O Fundamento do Império é a arte e a Ciência. Retire-as ou Desgaste-as e não existirá mais Império. O Império segue a Arte, e não vice-versa, como supõem os Ingleses" (BLAKE, apud SAID, 1995, p. 44).

No contexto das ponderações de Said (1995), pode-se dizer que o processo de descolonização cultural em andamento lida com o que esse autor chama de resíduos do imperialismo, gerando uma série intensa de argumentos e contra-argumentos, que Said canaliza por meio da análise e da crítica literária, tanto

das narrativas do homem e da mulher brancos quanto também daquelas produzidas pelos não brancos. Ao final de uma profunda análise do romance *Coração das trevas*, Said avalia que a visão eurocêntrica do autor Joseph Conrad, ainda que sua narrativa tenha trazido sérias críticas ao imperialismo, não conseguia vislumbrar a liberdade para os povos nativos africanos, como se não fossem capazes de uma vida livre da dominação europeia. Mas Said conclui lembrando que Conrad estava errado:

> Existe todo um movimento, uma literatura e uma teoria de resistência e reação ao império [...] e nas mais díspares regiões pós-coloniais vemos um enorme esforço para se iniciar um debate com o mundo metropolitano em pé de igualdade, que mostre a diversidade e as diferenças do mundo não europeu e apresente suas prioridades, as coisas a fazer e suas próprias histórias. (SAID, 1993, p. 63-64)

São inúmeros os autores e as obras que compõem esse debate, em pé de igualdade, com o mundo metropolitano. Said menciona muitas delas, com destaque para as de Salman Rushdie, Derek Walcott e Chinua Achebe. Essa geração de autores foi capaz de ler e contestar grandes obras coloniais, respondendo a elas com sua própria produção literária. Na fase atual da produção literária pós-colonial, destacamos a autora nigeriana Chimamanda Ngozi Adichie, autora do romance *Americanah* (2013), publicado 20 anos após *Cultura e imperialismo*. Apesar de jovem, Adichie já figura na cronologia de eventos literários e políticos pós-coloniais da *The Cambridge companion to the postcolonial novel*, de Ato Quayson (2015).

No exame de *Americanah*, buscarei analisar como a descolonização cultural está representada no romance. Nesse contexto, defino a descolonização cultural como um processo,[20] inerente à pós-colonialidade, no qual se buscam reposicionamentos que

[20] É de suma importância metodológica compreender a descolonização cultural como um processo em relação à pós-colonialidade, que foi por nós estabelecida como uma condição. Entendida como um processo, a descolonização cultural é uma ação ou realização continuada, em decurso, e, portanto,

favoreçam indivíduos e sociedades vivendo na pós-colonialidade, no sentido de rever, amenizar ou mesmo extinguir os efeitos opressivos de preceitos e valores herdados da dominação colonial, que continuam exercendo controle sobre a mente, o espírito e a imaginação dos ex-colonizados, mesmo após a extinção da colonização formal. A descolonização cultural hoje não é o processo de resistência observado nos períodos pré e pós-independência, ou a quimérica recuperação da cultura pré-colonial, mas uma construção nova, que parte de inevitáveis aspectos da realidade pós-colonial, uma construção consciente das marcas não apagadas do colonialismo, mas capaz de criar novas formas híbridas de emancipação para indivíduos e sociedades pós-coloniais, posicionando-as de maneira mais autônoma e forte no contexto do século XXI.

2. A pós-colonialidade na escrita de Adichie

2.1 Aspectos gerais

Americanah é um romance que traz os sinais da contemporaneidade, ambientado em escala mundial, com personagens que transitam da África para a América do Norte e para a Europa. Os principais são Ifemelu e Obinze, nascidos na Nigéria, de onde emigram, ela para os Estados Unidos e ele para a Inglaterra, vivendo experiências típicas da pós-colonialidade. Deixam para trás sua jovem nação, a Nigéria, colonizada pelo Reino Unido do fim do século XIX até 1960, constituída de forma complexa por mais de 250 grupos étnicos, destacando-se os Ioruba, os Hauçá e os Ibo. A óbvia influência britânica, que permanece intensa mesmo após quase seis décadas de independência, pode ser exemplificada principalmente pelo idioma inglês,

inacabada. Como se pode verificar no dicionário Houaiss da Língua Portuguesa, a noção de processo é ligada à "sequência contínua de fatos ou operações que apresentam certa unidade ou que se reproduzem com certa regularidade; andamento, desenvolvimento, marcha" (HOUAISS, 2001, p. 2303). Já condição, que consideramos termo adequado para a pós-colonialidade, é sinônima de conjuntura, circunstância ou situação. Neste trabalho, deve ser entendida como "a circunstância que determina o caráter ou a existência de um fenômeno" (HOUAISS, 2001, p. 790).

oficial no país, o cristianismo, o sistema educacional implantado pelos colonizadores e a própria criação do país, cujas fronteiras foram definidas ainda nos tempos da colonização, em 1914. A demarcação territorial forçada agregou reinos e etnias que nunca haviam se visto unificadas. Isso originou conflitos étnicos, religiosos e políticos que perduram até hoje, além da guerra civil de 1967 a 1970. O próprio nome do país foi sugestão de uma jornalista britânica no final do século XIX, derivado de Níger, nome do principal rio da região, que significa negro em latim.

Essa conjuntura histórica está refletida ficcionalmente nos tempos, espaços e personagens de *Americanah*, muito embora referências diretas aos conflitos religiosos e políticos, bastante divulgados pela mídia, não estejam no cerne da narrativa, como vemos, por exemplo, em “Uma experiência privada” (2009). Nesse conto, a protagonista Chika, uma Ibo cristã, se esconde em uma loja abandonada, em meio a um tumulto nas ruas de Lagos, em que cristãos e muçulmanos se enfrentam violentamente. No esconderijo, ela encontra uma mulher Hauçá muçulmana, com a qual inicia um diálogo e uma rápida relação. A experiência íntima revela o despropósito do conflito político-religioso que massacra inocentes de ambos os lados. Na confusão, as duas se perdem de parentes, mulheres também, e não sabem o que aconteceu com elas. Chika teme pela vida da irmã Nnedi e a muçulmana chora pela possibilidade de perder Halima, a filha. Naquele refúgio, elas se consolam, se cuidam, falam de suas famílias e de suas vidas. Subentendida, a mensagem final é a necessidade de uma tolerância étnico-religiosa que possa trazer tempos de paz, que possa superar a violência dos carros queimados, das cabeças cortadas, dos corpos pelas ruas, que espalham um odor de “carcaças de bodes [atiradas] na fogueira para que sua pelagem se queime” (ADICHIE, 2017, p. 52).

No tocante às questões linguísticas, as referências encontradas na escrita adichieana são bastante ricas. Em “A historiadora obstinada”, a autora trabalha o chocante encontro das culturas europeias dos colonizadores e a consequente imposição da língua inglesa na aldeia de Nwamgba, a personagem principal. Depois de perceber como os colonizadores estão, passo a passo, tomando o poder, tanto nas

cidades quanto nas vilas ao redor da sua, Nwamgba matricula o filho na escola dos missionários para que possa aprender inglês. Ela havia resistido à essa ideia enquanto pôde, mas, como nos novos tribunais instalados pelos brancos a língua corrente é o inglês, ela não vê outra alternativa, pois teme que suas terras lhe sejam tiradas. Em pouco tempo, o filho Anikwenwa aprende o idioma, o que lhe confere autoridade na aldeia e enche Nwamgba de “um orgulho indulgente” (ADICHIE, 2017, p. 225). Junto com o inglês, porém, vem o ensino religioso, introduzindo noções como pecado, culpa, sacrifício e paganismo. Convertido ao catolicismo, Anikwenwa passa a rejeitar a cultura africana, tornando-se fanático, ansioso e, por vezes, agressivo. Assim, a escolaridade do filho de Nwamgba garante os papeis que certificam a posse das terras, mas a um alto preço: Anikwenwa agora “habitava um espaço mental que [...] era estranho” (ADICHIE, 2017, p. 226) a ela.

Nwamgba de “A historiadora obstinada” situa-se na virada do século XIX para o XX, servindo ao propósito de explicitar o princípio do trauma linguístico que foi a imposição do inglês. Em *Meio sol amarelo* (2008), romance que se passa no século XX, chama a atenção como Ugwu, adolescente que é empregado doméstico do professor universitário Odenigbo e sua namorada Olanna, admira o inglês falado pelos patrões: “O inglês do Patrão era música, mas o que Ugwu ouvia agora, dessa mulher [Olanna], era magia pura. Ali estava uma língua superior, uma língua luminosa, o tipo de inglês que ele escutava no rádio do Patrão, saindo com uma precisão cortante” (ADICHIE, 2008 p. 33). O contexto é a década de 1960, pouco depois da proclamação da independência da Nigéria. Ugwu é um garoto simples, vindo do interior, ao passo que seus patrões são letrados, dominam o idioma inglês, utilizando-o confortavelmente, como instrumento para seu próprio enriquecimento intelectual e também como ferramenta de trabalho, de maneira que para eles, o uso dessa língua não parece trazer os efeitos pesados da aculturação ou da opressão do colonizador. Já o fascínio de Ugwu pelo idioma, em especial pela forma como é falado por Odenigbo e Olanna, se explica pelo status que a língua adquire no país ao longo do século XX, o que se confirma por sua escolha como idioma oficial da

nova nação, agora livre da presença física do europeu colonizador. Mas também pode-se dizer que parte do fascínio do jovem Ugwu pelo inglês vem de muitas décadas nas quais a cultura britânica, de maneira geral, se impôs aos africanos como civilizada e sofisticada, culminando com a situação presente da personagem, em que o inglês, em especial o "falado no rádio do patrão", isto é, provavelmente por um locutor britânico, é um símbolo de ascensão social a ser buscado.

Em narrativas ambientadas no século XXI observa-se que o trauma permanece. Em "Réplica", por exemplo, a bela dona de casa Nkem, casada com um homem rico, residindo com conforto nos Estados Unidos, "ainda misturava os tempos verbais ao falar inglês: porque ainda era, essencialmente, uma menina da roça" (ADICHIE, 2017, p. 39). Em "Os casamenteiros", Chinaza é forçada a falar inglês pelo marido mesmo dentro de casa, o que para ela representa uma mudança ríspida que afeta sua identidade. Ela havia se submetido a um casamento arranjado e agora muda-se da Nigéria para os Estados Unidos, onde de fato vai conhecer quem é o marido. Ofodile é um nigeriano aculturado, que muda o próprio nome para Dave, obcecado por ser aceito pela sociedade estadunidense, e que passa a policiar Chinaza insistentemente: "Fale inglês, tem gente atrás de você" (ADICHIE, 2017, p. 190, tradução minha), repreende o marido, ao mesmo tempo em que corrige o vocabulário de Chinaza, forçando-a ao uso de palavras do inglês estadunidense, antes mesmo que ela tivesse tempo hábil para se adaptar.

Em *Americanah*, o inglês não é a única língua europeia citada. Madames ricas de Lagos sugerem a Obinze que "favoreça" sua filha matriculando-a na escola francesa, para que aprenda "outra língua civilizada" (ADICHIE, 2013, p. 28), já que o inglês é falado em casa. Outros sugerem que ele opte pela escola que ensina o currículo britânico completo, em detrimento do currículo nacional nigeriano. Em relação ao idioma de Shakespeare, o romance apresenta o tópico da língua como imposição, mas também como apropriação. A noção de uma língua imposta é ilustrada pelas gerações anteriores a Obinze e Ifemelu, educadas por missionários, que falam um inglês formal e elevado, como o pai de Ifemelu:

> ... o inglês polido dele passou a incomodá-la quando ela ficou mais velha, porque era uma fantasia, seu escudo contra a insegurança. Ele era assombrado por aquilo que não tinha – uma pós-graduação, uma vida de classe média alta – e assim suas palavras afetadas se tornaram sua armadura. Ela preferia quando ele falava Ibo, era a única vez que ele parecia despreocupado de suas próprias ansiedades. (ADICHIE, 2013, p. 47-48, tradução minha).[21]

O pai de Ifemelu representa o nigeriano educado ainda no sistema dos colonizadores, pouco antes da independência, um sistema que priorizou o ensino do cristianismo, da língua inglesa, da história e dos valores britânicos, ignorando as culturas africanas. A mensagem principal da escola colonial era a de que o modo de vida local era primitivo, indigno mesmo de ser citado, ao passo que a cultura e os valores britânicos eram civilizados e, em consequência, os únicos que deveriam ser estudados. Assim, o pai de Ifemelu cresce na expectativa do sucesso que o aprendizado da língua e da cultura inglesa prometem, mas que não se realiza, resultando nessa ansiedade de que fala a narradora.

Em contrapartida, Ifemelu e Obinze representam uma geração nascida após a independência, que estuda em um currículo escolar reformulado, demonstrando uma atitude mais prática e menos traumática em relação à língua inglesa. O uso dessa língua não lhes causa ansiedade, não julgam o inglês como língua superior e nem consideram a cultura britânica mais civilizada. Namoram em Ibo, às vezes em inglês, alternando entre as línguas de maneira natural, declamando provérbios africanos um ao outro.

Além da abordagem das línguas como pressuposto cultural híbrido na Nigéria contemporânea, em negociação permanente no interior dos indivíduos e da

---

[21] *"... his mannered English bothered her as she got older, because it was a costume, his shield against insecurity. He was haunted by what he did not have – a postgraduate degree, an upper-middle-class life – and so his affected words became his armor. She preferred it when he spoke Igbo, it was the only time he seemed unconscious of his own anxieties."*

sociedade, *Americanah* também desenha o cenário da inquietude que caracteriza a pós-colonialidade, conforme discuti. A mobilidade que é, conforme Cresswell (2006), ubíqua no cenário atual, apresenta-se em vários níveis no romance: deslocamentos locais constantes, no ambiente urbano; relocações internas à Nigéria, de uma cidade à outra; viagens de turismo a lugares como “Cozumel por uma noite, Londres por um fim de semana prolongado” (ADICHIE, 2013, p. 209, tradução minha),[22] feitas por Ifemelu e o namorado Curt; e as imigrações entre continentes, que atingem desde as personagens secundárias, como as cabeleireiras africanas do salão de beleza em Trenton, quanto as principais, como Obinze, que vai para a Inglaterra, e Ifemelu, que vai para os Estados Unidos. Os protagonistas, ambos estudantes universitários na Nigéria, têm os estudos interrompidos por greves intermináveis, durante um governo militar, o que os leva, junto com outros milhares de jovens, a emigrar para continuarem os estudos fora, principalmente nos Estados Unidos e na Inglaterra. Quando os amigos só falavam em partir, Ifemelu decide se mudar para a Filadélfia, estimulada por uma bolsa de estudos, e por sua tia, que já estava nos EUA. Ifemelu parte com um visto de estudante, válido por alguns anos, ao contrário de Obinze, cujo visto de permanência é de apenas seis meses.

A complexidade dessa teia de experiências de mobilidade em *Americanah* está além dos diferentes níveis, que vão do local ao global, está no modo como ocorrem subliminarmente, determinando formas de ver o mundo e ações. Nos termos de Cresswell (2006), autor que citei no capítulo 1, a teia das experiências de mobilidade seria formada pelo jogo entre as metafísicas “sedentarista” e nômade, sendo, simultaneamente, uma indicação de dinamismo e progresso e também de incerteza e desordem. Por exemplo, ao mesmo tempo em que testemunhamos o sucesso alcançado por Ifemelu nos Estados Unidos, vemos o fracasso de Obinze na Inglaterra. Ele somente é bem-sucedido na Nigéria, após o retorno, de maneira que, pelo menos no caso desse exemplo, o romance tende a reforçar uma visão

[22] *“Cozumel for one night, London for a long weekend.”*

de mundo pelas “lentes do lugar”, pelo enraizamento e pelo pertencimento, o que caracteriza a metafísica “sedentarista”, conforme Cresswell (2006).

Embora as situações tenham suas particularidades, Ifemelu e Obinze enfrentam condições semelhantes de discriminação racial, preconceito, perda, dificuldades de adaptação e de empregabilidade, isolamento e saudades. Essas questões, decorrentes da experiência de mobilidade transcontinental, são centrais no romance, ensejando uma condição pós-colonial de tensão entre passado e presente e de intensas negociações entre abandono, manutenção ou reapropriação de valores culturais, sejam nigerianos, ingleses ou estadunidenses. No turbilhão da pós-colonialidade que caracteriza todas as dimensões em *Americanah*, chamam-nos a atenção as estratégias de representação do processo de descolonização cultural articuladas por Adichie, centralizadas na protagonista Ifemelu.

Em linhas gerais, a descolonização cultural, como vimos, refere-se à adoção de novos posicionamentos que venham a beneficiar o sujeito pós-colonial, de maneira que possa elaborar os efeitos opressivos da colonização que, na Pós-colonialidade continuam existindo na mente, no espírito e na imaginação. Pode-se afirmar que, de maneira explícita ou não, a descolonização cultural está presente nos projetos dos escritores pós-coloniais do século XXI, incluindo Chimamanda Adichie, conforme se observa em sua obra literária. Em *Americanah*, não apenas Ifemelu e Obinze lidam com as próprias questões de autoestima e reposicionamento, mas também os outros personagens nigerianos da narrativa, cada um a seu modo. Nesta análise, desenvolverei uma abordagem bastante específica sobre como a descolonização cultural é trabalhada no texto literário por meio de um dos temas centrais na narrativa: o cabelo afro da mulher negra.

Tema que a princípio pode ser considerado inusitado ou trivial, o cabelo da mulher negra, notadamente a que vive nos Estados Unidos, é abordado com certa frequência por Adichie. Em “Réplica” (2017), o marido empresário de Nkem, Obiora, acredita que a esposa de um “grande homem” deve ter cabelo comprido. Então ela o mantém longo para agradá-lo, assim como tudo mais em seu casamento,

feito para a satisfação do chefe da casa. Mas Nkem descobre que Obiora tem uma amante jovem, de cabelos curtos e crespos, tratados com um texturizador e não com um relaxante. Por semanas, ela pensa no assunto, pesa os prós e contras de um possível divórcio e toma uma medida relacionada ao cabelo:

> Ela pega a tesoura, aquela que usa para cortar as fitas de cabelo de Adanna em laços mais definidos, e leva até a cabeça. Agarra tufos de cabelo e corta rente ao couro cabeludo, deixando os fios do comprimento de uma unha, longos o suficiente apenas para formar pequenos cachos com um texturizador. Nkem vê o cabelo flutuando, como tufos de algodão marrom caindo na pia branca. Ela corta mais. Mechas de cabelo voam para baixo, como asas chamuscadas de mariposas. Ela enfia a tesoura mais fundo. Mais cabelo sai flutuando. Alguns fios caem em seus olhos fazendo-os coçar. (ADICHIE, 2017, p. 35-36).

O ritual descrito na passagem acima possui significados e implicações profundas. Obiora volta de uma viagem e se surpreende com o cabelo da esposa. Aparentemente, Nkem apenas estaria desejando imitar o estilo da amante do marido, parecer tão jovem quanto ela, mas o intrigante desfecho de “Réplica” revela mais que isso. Nkem decide que não quer se separar e lida de forma astuta com a situação: por meio do novo corte de cabelo, do qual Obiora não gosta, ela se impõe ao marido de maneira inédita, lembrando-o, em entrelinhas, de seus direitos de esposa e mãe de seus filhos e insinuando que sabe da traição, mostrando que tem domínio da situação e que não está mais disposta a fazer todas as suas vontades.

Mas em *Americanah* (2013) o tema do cabelo afro da mulher negra é abordado com maior profundidade. Adichie o eleva a uma expressão política de identidade, de raça e de gênero, demonstrando que o cabelo está relacionado à autoestima e à emancipação da mulher negra. É, por conseguinte, um assunto que traz o feminismo à discussão pós-colonial. A principal contribuição do feminismo pós-colonial talvez seja a demonstração de que há uma significativa diferença entre a luta pela

emancipação desenvolvida pela mulher branca europeia e estadunidense e aquela a ser concebida pela mulher de cor, especialmente as de países pós-coloniais. A esta mulher coube o fardo da "dupla colonização", como teorizam Petersen e Rutherford, ao avaliarem que a mulher na colonialidade e também na pós-colonialidade é vítima de um processo duplo de opressão, pelo colonizador e pela família, comandada pelo homem colonizado.

2.2 Um aspecto específico

2.2.1 Fingindo ser outro: identificações problemáticas

O dilema identitário na pós-colonialidade surge logo na abertura de *Americanah* (2013), quando a narradora descreve o campus da Universidade de Princeton, segundo o gosto da protagonista Ifemelu: as árvores, os edifícios e lojas são agradáveis, fazem-na se sentir em paz, mas Princeton é, acima de tudo, um lugar em que "ela poderia fingir ser outra pessoa, alguém especialmente aceito em um clube americano sagrado, alguém enfeitado de certeza" (ADICHIE, 2013, p. 3, tradução minha).[23] É relevante que as primeiras palavras do romance façam alusão ao campus universitário como um ambiente que, por um lado, favorece Ifemelu, por lhe trazer tranquilidade e conhecimento. Vinda da Nigéria, Ifemelu obteve uma bolsa de estudos, mas o exame detalhado de sua condição de imigrante revela uma experiência de impasses, conflitos e constrangimentos em solo estadunidense. Princeton como "clube americano sagrado" implica o elitismo de uma organização fechada, voltada para americanos, na qual ela apenas pode fingir que é aceita.

Dessa passagem o leitor também infere que a vontade da protagonista de ser outra pessoa, alguém "adornado de certeza", prenuncia uma narrativa a revelar as dúvidas mais íntimas de uma mulher cujo desejo de fingir ser outra sugere uma

[23] *"...she could pretend to be someone else, someone specially admitted into a hallowed American club, someone adorned with certainty."*

insatisfação ou necessidade de aliviar a pressão identitária que recai sobre si mesma, exercida pela comunidade a seu redor. Ifemelu, de fato, sente dificuldade em ser ela mesma nos Estados Unidos, representando o imigrante e seu típico problema de pertencimento à sociedade que o recebe. Essa dificuldade tem consequências diretas sobre a autoaceitação, a autoestima e a autodefinição. Lançados assim, na abertura da narrativa, esses temas funcionam como uma espécie de *teaser*, um provocador de indagações: o que leva um indivíduo a um comportamento de "fingimento identitário", isto é, querer se passar por ou mesmo ser outro? Quais são os obstáculos que dificultam a aceitação de Ifemelu nos Estados Unidos?

No parágrafo seguinte, a narradora muda o tom da descrição dos aspectos agradáveis do ambiente universitário para relatar a insatisfação de Ifemelu por ter de ir fazer o cabelo em Trenton, um bairro distante, pois em Princeton não há salões especializados em cabelos de mulheres negras. Ela deseja fazer o *braiding*, que é trançar o cabelo no estilo afro, e segue no trem refletindo que a ausência desse tipo de salão em Princeton se deve ao fato de que, além de haver poucas mulheres negras na universidade, elas todas alisam o cabelo. Os pensamentos de Ifemelu introduzem um tema central em *Americanah*: o cabelo da mulher negra, tanto a africana quanto a afro-americana. Assim como a cor da pele, o cabelo é, por assim dizer, derivado dos temas raça e racismo, novos para Ifemelu: somente ao chegar nos EUA ela se dá conta de que é negra, já que cor da pele e raça são assuntos que não fazem muito sentido na Nigéria, um país de população essencialmente negra. O assunto a intriga e se torna motivação para que ela comece a escrever o *blog Observações curiosas de uma negra não americana sobre a questão da negritude na América* (tradução minha),[24] que a torna famosa, pois o *blog* adquire popularidade. O *blog* de Ifemelu, por sinal, pode ser entendido como uma estratégia de inserção de voz de Adichie em seu próprio romance, uma janela que se abre para contendas de teores polêmicos ligados aos temas raciais na sociedade estadunidense.

[24] "*Curious observations by a non-American black on the subject of blackness in America.*"

Durante o percurso para Trenton, o leitor tem acesso a outras memórias e reflexões de Ifemelu, como o contexto em que veio para os EUA e o porquê de sua decisão em trançar o cabelo: ela havia decidido retornar ao país de origem. A decisão envolve assuntos pessoais, como o fim do relacionamento com o professor universitário Blaine, bem como a possibilidade de reencontro com Obinze, namorado dos tempos de estudante na Nigéria, assim como questões sociais mais abrangentes, sobre a readaptação na Nigéria e o abandono das comodidades a que se havia acostumado na sociedade estadunidense. Quando Ifemelu desce do trem e busca um táxi, o tema do fingimento identitário retorna. Ele espera que o motorista não seja nigeriano: "Os taxistas nigerianos nos Estados Unidos eram todos convencidos de que não eram realmente taxistas" (ADICHIE, 2013, p. 8, tradução minha).[25] Ela pensa isso porque era comum que eles contassem histórias pouco prováveis de mestrados que fizeram e de filhos na faculdade. O fato de assumirem nomes americanos também reforça esse comportamento.

Esses taxistas descritos pela narradora, com sua tendência para criar histórias ou simular, assemelham-se a mitômanos e, de certa forma, eles aborrecem Ifemelu não apenas por suas invencionices, mas porque a lançam em uma perspectiva de espelhamento no qual ela se vê: ela também deseja, ainda que por alguns momentos, ser outra pessoa; ela também, em algumas ocasiões, mente sobre si mesma. Ao notar os nomes americanos adotados pelos taxistas, colocados em pequenas placas dentro dos táxis, Ifemelu se lembra de que ela também havia sido "outra pessoa" ao utilizar identidade falsa para conseguir emprego, conforme descreve o narrador. Seu visto era de estudante e, embora tivesse bolsa de estudos de 75%, precisava trabalhar para pagar o restante. A adoção de nomes americanizados por imigrantes, comum nos Estados Unidos, é, por sinal, bastante simbólica no que se refere ao que tenho denominado fingimento identitário.

Tem-se, no caso especial de Ifemelu e dos taxistas nigerianos, uma categoria específica de indivíduos em um comportamento de fingimento identitário: o sujeito

---

[25] *"Nigerian taxi drivers in America were all convinced that they really were not taxi drivers."*

pós-colonial diaspórico. Adichie amplia o escopo do debate: todos são imigrantes, todos vêm da Nigéria e, portanto, todos carregam as marcas do presente diaspórico e do passado colonial. Esta última característica nos remete à obra de Franz Fanon, que ajuda a entender o fingimento identitário. No conhecido livro *Black skin, white masks*, publicado em 1952, Fanon avalia os efeitos extremamente prejudiciais do racismo colonial na mente do negro, causador, dentre outras coisas, de uma assimilação cultural e de um complexo de inferioridade. A mensagem do colonizador de que a negritude é impura e má gera uma negação da identidade negra e uma impossível aspiração de ser branco. O colonizado, através do tempo, internaliza que o conceito de ser humano é ser branco, vendo-se então como sub-humano, alguém em um dilema eterno de tentar ser aquilo que não é. Trazendo essa lógica perversa para *Americanah*, a situação de sujeitos pós-coloniais como Ifemelu e os taxistas nigerianos é agravada na diáspora. Ao imigrarem, têm a expectativa de se libertarem das amarras coloniais mentais e sociais, mas o movimento concreto de saída de um espaço opressor para outro não necessariamente representa o fim da opressão, podendo trazer a frustração de novos desafios, como a triste descoberta de que há novas formas de ser inferiorizado no país que o recebe. Essa conjuntura pode ser equacionada com o que Albert Memmi (2006) denomina duplo fracasso, como vimos antes, aplicando-se mais aos taxistas do que à Ifemelu que, no final das contas, é bem-sucedida em seus projetos no exterior.

Creio que caiba aqui um aparte ao tema da identidade do sujeito pós-colonial diaspórico para uma breve avaliação do simbólico itinerário da imigrante Ifemelu, de Princeton a Trenton, como "movimentos dentro do movimento", que se tornam ainda mais notáveis por se situarem na abertura do romance. O percurso de trem, complementado pelo de táxi, são mais que deslocamentos do dia a dia: estão carregados das marcas do cenário de mobilidade da pós-colonialidade, enriquecidos pelas reflexões de uma imigrante em sua inquietude. Eles também remetem aos sistemas de mobilidade descritos por John Urry (2011). Como mencionei no capítulo introdutório, a cadeia de sistemas de mobilidade e suas interposições complexas estão

mais disponíveis em sociedades mais ricas; o itinerário de Ifemelu, em uma cidade estadunidense, simboliza seu acesso a um mundo com mais opções. Ademais, os sistemas de mobilidade também têm relação com a desigualdade social, segundo Urry. Assim, no exemplo de *Americanah*, é possível inferir, a partir do princípio da narrativa, que Ifemelu, tendo acesso a um sistema de mobilidade como o que foi descrito, está em condição melhor que outros imigrantes, como, por exemplo, as cabeleireiras africanas do salão de beleza.

Findo o itinerário, Ifemelu chega ao *Mariama African Hair Braiding*. O salão fica em uma região de edifícios antigos, pichados, onde não se veem brancos. Ela conhece bem esses estabelecimentos, com suas revistas de beleza feminina, com aquecedores que aqueciam demais no inverno e aparelhos de ar-condicionado que não esfriavam o suficiente no verão. A temperatura interior é desregulada assim como as relações das mulheres que ali trabalham, sejam as relações delas consigo mesmas, com suas famílias e parceiros e também com sua terra natal e com a terra hospedeira. As cabelereiras que trançam, chamadas de *braiders,* são mulheres africanas francófonas, de países como Mali e Senegal, que conversam alto em francês, *malinke* ou *wolof*, mudando de assunto de maneira brusca, às vezes usando um inglês macarrônico e fragmentado “de palavras que saíam pela metade” (ADICHIE, 2013, p. 9, tradução minha),[26] somente para se dirigir à clientela.

Em entrevistas, Adichie já discorreu sobre o fascínio que tem por ambientes como o salão de beleza, para ela verdadeiros laboratórios de preparação de sua ficção. O salão *Mariama African Hair Braiding*, obviamente inspirado em lugares já visitados pela autora, é um ambiente multicultural que proporciona um encontro de culturas típico da contemporaneidade, com mulheres que se veem obrigadas a um reposicionamento identitário, comum nas diásporas, objetivando a própria sobrevivência; é um espaço que serve para revelar desafios e dissabores de suas vidas. Elas falam de assuntos diversos, suas relações amorosas, revelam suas fragilidades

[26] *“…words came out half-completed.”*

diante dos filmes de Nollywood[27] que assistem, propagadores do amor romântico e do casamento como finalidade única da mulher, filmes "com histriônica exagerada e seus enredos improváveis" (ADICHIE, 2013, p. 13, tradução minha),[28] como comenta Ifemelu, dentre outras coisas.

2.2.2.O cabelo de Ifemelu: tingir, alisar e trançar

É no *Mariama African Hair Braiding*, espaço típico da transformação feminina e propício aos questionamentos identitários, que Ifemelu vai passar por três etapas: tingimento, alisamento e "trançamento" de seu cabelo. A primeira delas, o tingimento, inicia um debate central no romance sobre a relevância do cabelo para a identidade feminina, em especial para a mulher negra. A cabeleireira Aisha, imigrante senegalesa, designada para atender Ifemelu, começa por perguntar a cor que a cliente deseja para o aplique, mas, ao ouvir a resposta, cor 4, afirma prontamente não se tratar de uma cor boa, determinando que ela deve usar a cor 1, porque a 4 deixa o cabelo com "aparência de sujo". Ifemelu então responde: "A cor 1 é preta demais, fica artificial [...] às vezes uso a cor 2, mas a 4 é a mais próxima do meu cabelo natural" (ADICHIE, 2013, p. 12, tradução minha).[29] Dois pontos de vista distintos aqui são revelados: na opinião de Aisha, o aplique de cor número 4, próximo do natural, parece sujo, sugerindo que a cabeleireira tende a depreciar as características naturais do cabelo afro. Ifemelu, ao contrário, argumenta que a tintura mais forte deixa o aplique com aparência artificial, optando por uma coloração mais próxima do natural.

Dessa solicitação, é possível deduzir que Ifemelu traz um grau maior de aceitação de seu cabelo e, por tabela, de sua negritude. Para o entendimento dessa primeira divergência entre elas, é necessário levantar o histórico das duas mulheres:

[27] "Nollywood" é uma denominação popular para a indústria cinematográfica nigeriana, que faz referência ao termo "Hollywood".

[28] *"...exaggerated histrionics and their improbable plots."*

[29] *"Color one is too black, it looks fake [...] Sometimes I use color two but color four is closest to my natural color."*

Ifemelu, a narrativa revela, é uma jovem universitária, observadora das questões sociais, blogueira ativista sobre a negritude em terras estadunidenses, muitas vezes assumindo um discurso político sobre o empoderamento de si mesma e de outras mulheres negras. Em contrapartida, Aisha é uma mulher simples, de pouca escolaridade, cujos parâmetros de beleza feminina sãos as revistas empilhadas no canto do salão, que estampam modelos brancas em suas páginas. Sem muitos recursos para a autoconscientização, Aisha passa o dia pensando em convencer o namorado a se casar com ela e assistindo a comédias românticas de Nollywood.

A segunda "sugestão" de Aisha para Ifemelu é um produto alisante. A protagonista, de maneira astuta, retruca de imediato que prefere o próprio cabelo "do jeito que Deus fez". A resposta de Ifemelu tem um motivo: ela tem experiência sobre salões de beleza e sobre como pensam as *braiders*. O argumento "Deus fez" é utilizado como uma tentativa para encurtar o diálogo com a insistente Aisha, uma estratégia para encerrar o assunto, visto que o argumento "Deus" normalmente não é posto em dúvida. Aisha, porém, acostumada a convencer suas clientes, não se dá por vencida, e pergunta como ela faz para pentear. Ifemelu então tira da bolsa o próprio pente, adequado para seu tipo de cabelo e, com gestos de carinho, começa a penteá-lo com gestos delicados:

> ... até que emoldurasse sua cabeça como uma auréola. "Não é difícil de pentear se você o hidratar corretamente", disse ela, resvalando-se para o tom persuasivo de pregador que ela usava sempre que estava tentando convencer outras mulheres negras sobre os méritos de se usar seu cabelo natural. Aisha bufou; ela claramente não conseguia entender por que alguém iria optar por sofrer penteando o cabelo natural, em vez de simplesmente fazer o alisamento. (ADICHIE, 2013, p. 12-13, tradução minha).[30]

[30] *"... until it framed her head like a halo. "It's not hard to comb if you moisturize it properly," she said slipping into the coaxing tone of the proselytizer that she used whenever she was trying to*

A assertividade de Aisha de que o alisamento é a melhor, senão a única solução para o cabelo afro problematiza o conceito de beleza vigente nos salões, evidenciando a predominância do cabelo liso como padrão ideal a ser seguido pelas mulheres negras. A cabeleireira não apenas pensa dessa forma, mas deseja impor sua opinião às clientes negras. Essa noção do cabelo liso como padrão de beleza, internalizada por muitas mulheres negras como Aisha, constitui um exemplo relevante de como uma característica europeia viaja o mundo no processo de colonização, juntamente com muitos outros discursos de solidificação da supremacia do colonizador europeu, para ser estabelecida como superior. Isso se dá com o suporte da representação cultural, conforme assinalamos no argumento de Bhabha (1998), na qual verificam-se forças desiguais e irregulares na competição pela autoridade política e social no mundo. Assim, o cabelo liso da mulher branca se torna o "cabelo bom", em detrimento de todos os outros tipos, e essa questão, por conseguinte, se configura em um tema próprio da pós-colonialidade, tendo em vista que se funda na existência de um aspecto feminino de origem europeia que influencia a mulher negra a partir da colonização a ponto de causar rejeição de um traço típico da negritude, que é o cabelo afro natural.

Além disso, o tema do cabelo afro ajuda a ilustrar a diferença entre a luta do feminismo dito ocidental, voltado para a mulher branca, e o feminismo negro, porque demonstra como a autoestima e a emancipação das mulheres negras passam por demandas específicas que decerto não constituem dificuldade para as brancas. Assim, pode-se dizer que o feminismo negro reivindica igualdades distintas de condições que se acumulam desde antes da chegada do colonizador até a pós-colonialidade. Particularmente no caso nigeriano, Maria Rojas (2016), ao discutir o trabalho de Niara Sudarkasa, atenta para o fato de que as mulheres, nas sociedades nigerianas pré-coloniais, sofriam um tipo de controle que as limitava ao espaço

---

convince other black women about the merits of wearing their hair natural. Aisha snorted; she clearly could not understand why anybody would choose to suffer through combing natural hair, instead of simply relaxing it."

doméstico e valorizava sobretudo sua fertilidade, e que tinham um papel profissional complementar ao do homem. Rojas ressalta, entretanto, que o papel complementar é muito diferente do subordinado, tendo em vista que na Nigéria pré-colonial o poder não estava ligado ao gênero, mas à senioridade. Adichie parece concordar com esse ponto de vista ao afirmar, em entrevista ao canal *News Exclusive*, em 8 de agosto de 2016, que sua bisavó constitui seu modelo pessoal de feminismo e não os famosos movimentos feministas ocidentais. A autora conta que a bisavó viveu em uma Nigéria pré-cristã em que os papéis de gênero não eram tão rígidos quanto agora:

> Há muitas coisas sobre os papéis de gênero na Nigéria hoje que são o resultado de um tipo de cristianismo vitoriano que herdamos dos missionários. Então, na verdade, examinar aquele passado é inspirador para mim porque é um dos modelos a se olhar para se pensar sobre como gênero é algo que nós construímos. (ADICHIE, 2016, tradução minha).[31]

O comentário de Adichie nos permite depreender que a religiosidade trazida pelo colonizador inglês, por meio dos missionários cristãos, está imbuída de conceitos de gênero que não existiam até então, cujos papéis pré-definidos não favorecem a mulher africana. Outro ponto observado pela autora de *Americanah* diz respeito à noção de gênero como construto social, uma ideia que significou grande avanço nos estudos de gênero, mas que precisa ser aprofundada: hoje é imprescindível constatar que gênero, além de ser uma construção, é constituído de formas diferentes em cada cultura e, portanto, a luta pela igualdade também será

[31] *"There's a lot about gender roles in Nigeria now that are the result of the kind of Victorian Christianity that we inherited from the missionaries. So actually looking back at that past for me is inspiring because it's one of the models to look at to think about how gender is something we construct"*. Disponível em https://www.youtube.com/watch?v=ARhgbpYLggg.

específica, como se pode ver a partir da polêmica sobre o cabelo afro – natural ou alisado – em *Americanah*.

Finalmente, Aisha inicia as tranças no cabelo de Ifemelu, mas as divergências entre ambas continuam. A cabeleireira puxa o cabelo com força, fazendo as tranças muito apertadas, de maneira a causar dores na cliente. Ifemelu reclama, pedindo para afrouxar, mas Aisha a ignora, declarando que está bom daquele jeito, insistindo em fazer à sua maneira. Mas a dona do salão intervém, ordenando que a trança seja desfeita e reiniciada, dirigindo-se apologeticamente à cliente: "'Desculpe', Mariama disse. 'Ela não entende muito bem'" (ADICHIE, 2013, p. 13, tradução minha).[32] Mas Ifemelu percebe, pelas feições de Aisha, que ela de fato havia compreendido, e a cizânia não era de causa linguística. Ifemelu, então, reflete sobre o comportamento rude de Aisha, atribuindo a indelicadeza à sua provável origem humilde, uma mulher que desconhecia as "cortesias do serviço ao cliente no padrão estadunidense":

> Ifemelu a imaginou trabalhando em um mercado em Dakar, como as *braiders* em Lagos que assoavam o nariz e limpavam as mãos em suas batas, virando a cabeça de suas clientes grosseiramente para melhor posicioná-las, reclamando do quanto o cabelo era cheio, ou que era duro ou curto demais, gritando com outras mulheres que por ali passavam, enquanto conversavam alto demais e trançavam apertado demais. (ADICHIE, 2013, p. 13, tradução minha).[33]

Como já apontado, Ifemelu é uma mulher que conhece bem o ambiente de salões de beleza para mulheres negras, com cabeleireiras vindas de países africanos, imigrantes humildes que, como Aisha, parecem não estar preparadas para lidar com a clientela de maneira profissional. Entretanto, se a percepção inicial de

[32] *"Sorry, Mariama said. She doesn't understand very well."*

[33] *"Ifemelu imagined her working in a market in Dakar, like the braiders in Lagos who would blow their noses and wipe their hands on their wrappers, roughly jerk their customers' heads to position them better, complain about how full or how hard or how short the hair was, shout out to passing women, while all the time conversing too loudly and braiding too tightly."*

Ifemelu alude ao tratamento oferecido aos clientes nas relações comerciais típicas do ambiente capitalista estadunidense, sua imaginação vai além, fazendo-nos pensar em outros motivos para o comportamento de Aisha. Assim, essa passagem remete, por exemplo, a uma declaração da própria autora, no *International Authors' Stage*, Dinamarca, em que ela conta que é parte de suas observações em salões de beleza, tanto em Lagos como em outros lugares, a existência de diferentes níveis de "maldade de mulher para mulher" (ADICHIE, 2014). Dessa forma, talvez se possa inferir que as *braiders* da África e suas clientes, como mulheres que tratam mal outras mulheres, apresentam um comportamento que no fundo é resultante de estruturas sociais patriarcais nas quais a própria mulher transmite valores e atitudes opressivas, ensinando desde cedo às meninas a competirem com outras, forçando comportamentos e cobrando padrões de beleza umas das outras.

Outra inferência possível sobre a rudeza da cabeleireira pode ser feita pela crença de que beleza feminina implica sacrifício e, por conseguinte, uma mulher deveria aceitar dor e desconforto para ficar mais bonita. Assim, as tranças apertadas, apesar de machucarem, são consequência "natural" da busca pela beleza, na mentalidade de Aisha. Por fim, o comportamento rude da cabeleireira senegalesa tem fundamento no próprio enredo: na sequência dos fatos, Aisha está "bufando", cada vez mais irritada por não conseguir impor a Ifemelu sua noção de beleza, já que a cliente recusa a coloração e o alisamento por ela sugeridos, como se estivesse perdendo poder sobre a cliente que manifesta opinião própria.

***

As três etapas aqui abordadas, pelas quais Ifemelu passa, qual sejam, tingimento, alisamento e a feitura das tranças de seu cabelo fazem parte daquilo que Adichie chama de "subcultura" do salão de beleza, que vai muito além do cabelo em si. Para a autora, o ambiente do salão, assim como a tratamento ao cabelo, dizem muito a respeito do que é ser imigrante, ser africana fora da África. O salão, que exerce

fascinação sobre Adichie, é definido por ela como um lugar de "tristeza bonita", em que as mulheres estão construindo vidas novas e assumindo diferentes versões de si mesmas. Em *Americanah*, Ifemelu é uma personagem que rejeita o "tingimento como fingimento", o "alisamento como submissão" e a "trança afro apertada como opressão". Pode-se dizer que a protagonista representa a mulher africana em um grau avançado de emancipação, uma ativista que compreende a coloração artificial capilar como sinal de fingimento identitário da mulher negra, o alisamento como subordinação a um padrão de beleza da mulher branca e as tranças apertadas e doloridas como um sacrifício desnecessário em nome da ideia de beleza feminina.

No entanto, a narrativa não é constante na representação de uma Ifemelu sempre forte e decidida, consciente de si mesma, embora essa seja sua imagem predominante. Basta recordar seu desejo, expresso bem na abertura do romance, de querer fingir ser outra pessoa, ser alguém aceito, alguém enfeitado de certeza. De fato, *Americanah* se constrói no processo que a levou a ser quem ela é, por meio do *flashback* e das memórias, muitas delas relacionadas ao cabelo afro feminino, como veremos nas seções a seguir.

2.2.3 O cabelo da mulher negra

2.2.3.1 Na Nigéria

A razão pela qual Ifemelu vai trançar o cabelo no *Mariama African Hair Braiding*, relatada no primeiro capítulo do romance, é seu retorno à Nigéria. Essa atitude sugere uma retomada de sua africanidade por meio da reconstrução de um elemento identitário típico. Porém, em meio às digressões da narradora, o leitor aprende que Ifemelu nem sempre quis o cabelo natural. Pelo contrário, precisou fazer alisamento durante muito tempo e precisou passar por uma série de experiências para mudar de ideia, um processo que envolveu a si mesma, e outras mulheres como a amiga Ginika, sua tia Uju e sua mãe.

Ifemelu havia crescido à "sombra do cabelo de sua mãe", afirma a narradora. Era um cabelo "preto", tratado no salão, que pendia cheio ao redor de seus ombros

como se fosse uma festa, orgulho do marido, que o denominava "coroa da glória". Era um cabelo volumoso, que absorvia duas embalagens de alisante a cada tratamento. Um dia, porém, sua mãe chega em casa aflita, com "olhos desfocados", ansiosa pela tesoura. A menina traz a tesoura para a mãe, que começa a cortar os cabelos, juntando os tufos com todos os objetos católicos que recolhe pela casa, queimando-os no quintal: sua mãe havia se convertido a uma igreja protestante chamada *Revival Saints*: "Naquela tarde, Ifemelu testemunhou a essência de sua mãe levantando voo. [...] O deus dela havia mudado. Ele havia se tornado meticuloso. Cabelo alisado o ofendia. Dançar o ofendia" (ADICHIE, 2013, p. 42, tradução minha).[34] Esse fragmento retoma o tema da influência das religiões cristãs na sociedade nigeriana, mas desta vez não como a herança do colonizador do século XIX, já mencionada, mas como uma nova manifestação, preocupante aos olhos de Adichie: o neopentecostalismo do século XXI.

A conversão da mãe do catolicismo para uma religião neopentecostal envolve uma série de restrições relacionadas ao comportamento e à liberdade, dentre as quais o controle do corpo e da aparência feminina, nessa passagem ilustrado pelo cabelo. A conversão foi, na perspectiva de Ifemelu, uma perda de essência, um processo gerador de confusão interna e de ansiedade. Curiosamente, após certo tempo, a mãe anuncia ter visto um anjo, que diz para ela abandonar a igreja *Revival Saints* e ir para *Spring Miracles*. Na nova igreja, não há restrições ao cabelo e sua mãe então o deixa crescer novamente. O capítulo segue com a mãe trocando de religião várias vezes, em busca de promessas de salvação e de prosperidade, sendo manipulada em situações que variam entre o cômico e o trágico.

Como uma espécie de trauma de infância, a lembrança do cabelo da mãe de Ifemelu também ajuda a interpretar os problemas que a protagonista enfrenta na fase adulta em relação ao próprio cabelo. Obviamente, a menina, então com dez anos, não sabe avaliar como e por que as restrições e regras religiosas recaem sobre a mulher, determinando até o cabelo feminino, mas a lembrança fica internalizada, sugerindo

[34] *"That afternoon Ifemelu watched her mother's essence take flight. [...]Her god had changed. He became exacting. Relaxed hair offended Him. Dancing offended Him."*

uma questão mal resolvida em torno do cabelo da mulher negra, que mais tarde será revisto em reflexão íntima que Ifemelu faz a respeito de seu próprio cabelo.

Outra lembrança de Ifemelu se refere à experiência de acompanhar sua tia Uju ao caríssimo salão de beleza que frequentava em Lagos, maior cidade da Nigéria. Uju, apesar de ser médica, era sustentada por seu amante, um general rico e poderoso, com quem tinha um filho. Ifemelu era próxima a Uju, a quem admirava como um modelo a ser seguido. Um dia, em visita ao salão de beleza, Ifemelu se espanta com o preço do retoque de alisamento, além do comportamento das cabeleireiras, que escolhiam bajular as clientes mais ou menos dependendo da roupa, do sapato e da bolsa: "Ifemelu assistia, fascinada. Era ali, em um salão em Lagos, que os diferentes ranques da imponência feminina eram melhor compreendidos" (ADICHIE, 2013, p. 77, tradução minha).[35] Tia Uju sai de lá com apliques capilares que caem sobre seus ombros: *Chinese weave-on*, a última moda, brilhantes e lisos, os mais lisos existentes. A farra dos salões de beleza sofisticados, porém, termina para Uju quando o general morre de repente. Sem direitos e ameaçada pela família do amante, Uju imigra para os Estados Unidos para poder criar o filho.

2.2.3.2 Nos Estados Unidos

Tia Uju tem uma vida dura em solo estadunidense: trabalha em três empregos para pagar as contas e sustentar o filho, ao mesmo tempo em que se submete a estudos intermináveis e testes dificílimos para obter a permissão para trabalhar como médica naquele país. No dia em que finalmente recebe a licença, Ifemelu está com ela na cozinha. Com olhos marejados, Uju fica em silêncio por uns momentos e diz: "Tenho que tirar minhas tranças para as entrevistas e alisar meu cabelo. [...] Se você tem o cabelo trançado, eles pensam que você não é profissional" (ADICHIE, 2013, p. 120, tradução minha).[36]

---

[35] *"Ifemelu watched, fascinated. It was here, at a Lagos salon, that the different ranks of imperial femaleness were best understood."*

[36] *"I have to take my braids out for my interviews and relax my hair. [...] If you have braids, they think you are unprofessional."*

Ifemelu sorri, achando curioso o fato de que não haveria médicas com cabelos trançados nos Estados Unidos. A tia explica que foi o que disseram a ela e que agora elas estavam em um país que não era o delas e que precisam fazer o que é necessário para ter sucesso. Esse fragmento de *Americanah* estimula o questionamento: o que vem a ser "cabelo profissional"? Na sociedade estadunidense, a aparência profissional feminina, requerida em seleções de empregos, significa ter cabelos lisos ou alisados, o que força as mulheres negras a se submeterem aos procedimentos de alisamento químico. Diante das explicações da tia, Ifemelu a olha com atenção: era como se tia Uju "tivesse deliberadamente deixado algo de si mesma para trás, algo essencial, em um lugar distante e esquecido" (ADICHIE, 2013, p. 120, tradução minha).[37] Essa passagem sugere o dilema da assimilação do imigrante, que é se submeter ao que for necessário para obter uma colocação no mercado de trabalho, lançando-se para fora de suas bases identitárias para garantir empregabilidade, uma necessidade que força mulheres imigrantes negras como Uju e Ifemelu a "adequarem" a aparência física.

Ifemelu, porém, é recém-chegada aos EUA e vai aprender por si mesma o que é necessário para se colocar no mercado de trabalho, ao mesmo tempo em que estuda. Ela deseja sair do apartamento da tia, ter seu próprio espaço e ser independente. Para isso busca ajuda em Ginika, amiga nigeriana dos tempos de colégio, que havia imigrado antes. Ginika está muito mais magra, com um cabelo ultra liso "que ela ficava jogando para atrás das orelhas, mechas loiras brilhantes à luz do sol" (ADICHIE, 2013, p. 124, tradução minha).[38] Aos olhos de Ifemelu, Ginika está americanizada, fala de assuntos desconhecidos, com sotaque americano. Ginika também está decidida a inserir Ifemelu na "América real", o que significa comprar vestidos sem curvas, que Ifemelu considera deselegantes, dividir um apartamento com outras estudantes e arranjar uma identidade falsa para poder trabalhar.

[37] *"...had deliberately left behind something of herself, something essential, in a distant and forgotten place."*

[38] *"...that she kept tucking behind her ears, blond streaks shiny in the sunlight."*

Ifemelu se inscreve em diversos processos seletivos para emprego, mas nunca é chamada. Seus recursos acabam, o aluguel vence e a situação fica insustentável, até que, em um momento de desespero, Ifemelu aceita um bizarro emprego para "aquecer" um homem com seu próprio corpo. A remuneração serve para pagar o aluguel atrasado, mas lança Ifemelu em uma depressão: embora não tenha ocorrido uma relação sexual, ela se sente prostituída. Estar excluída do mercado de trabalho é para Ifemelu o mesmo que ser invisível nos Estados Unidos, uma condição que a marca profundamente. Em alguns meses, ela se torna babá e consegue pagar as próprias contas. Alguns anos se passam, Ifemelu avança nos estudos na universidade e passa a desejar um novo trabalho, dentro da área profissional que escolheu. Seu namorado, Curt, faz uns contatos e consegue uma entrevista de emprego para ela. Ansiosa para conseguir a vaga, Ifemelu conversa com Ruth, a conselheira profissional da universidade, cuja dica única é: "Solte as tranças e alise seu cabelo. Ninguém comenta esse tipo de coisa, mas faz diferença. Queremos que você consiga aquele emprego" (ADICHIE, 2013, p. 204, tradução minha).[39]

Ifemelu segue o conselho e alisa o cabelo. A princípio, ela não se reconhece no espelho. O namorado também fica surpreso. Ela então mostra a queloide atrás da orelha, marca de queimadura antiga, de outros alisamentos, o que deixa Curt horrorizado. Ele quer saber por que ela precisa alisar o cabelo, que ele considera muito bonito trançado ou simplesmente solto. Ifemelu explica: "Preciso parecer profissional para esta entrevista, e profissional significa que liso é melhor, mas se vai ser cacheado, então tem que ser cacheado no estilo branco, de cachos soltos, ou, na pior das hipóteses, cachos em espiral, mas nunca crespo" (ADICHIE, 2013, p. 206, tradução minha).[40]

A descrição do alisamento químico também choca o leitor que não está familiarizado com a agressividade do processo. À noite, Ifemelu mal consegue deitar a cabeça no travesseiro. Dois dias depois há crostas no couro cabeludo; no terceiro

---

[39] *"Lose the braids and straighten your hair. Nobody says this kind of stuff but it matters. We want you to get that job."*

[40] *"I need to look professional for this interview, and professional means straight is best but if it's going to be curly then it has to be the white kind of curly, loose curls or, at worst, spiral curls but never kinky."*

dia, que as feridas soltam pus. Assustado, Curt quer levá-la ao médico, mas ela sorri, explicando que as feridas se curam. No dia seguinte, a entrevistadora anuncia que ela será uma aquisição maravilhosa para a empresa e Ifemelu consegue o emprego, mas deixa o local pensando "se a mulher teria tido a mesma opinião se ela tivesse entrado naquele escritório com sua auréola de cabelo espesso, enroscado, feito por Deus: o Afro" (ADICHIE, 2013, p. 207, tradução minha).[41]

Ifemelu então se recorda de ter achado graça na atitude de sua tia Uju, que anos antes havia alisado os cabelos para ir as entrevistas de emprego. Ifemelu repete a história da tia porque precisa se submeter a um padrão para empregabilidade. Para a mulher negra imigrante, no contexto estadunidense, isso significa ter um "cabelo profissional", o que torna a questão em torno do cabelo afro ainda mais séria: uma mulher africana ou afro-americana não pode simplesmente optar pelo estilo afro quando necessita de um emprego, mas deve se adequar ao que é considerado profissional, visto que está sujeita ao julgamento de quem detém o poder de contratar ou não.

2.2.4 Queda de cabelo, ascensão feminina

A narrativa avança no tempo. Depois de alguns anos, o cabelo de Ifemelu começa a cair, devido ao constante uso de produtos químicos necessários ao alisamento. A amiga Wambui começa a convencê-la a deixar o cabelo natural:

> Alisar seu cabelo é como estar na prisão. Você fica enjaulada. Seu cabelo manda em você. Você não saiu para correr com o Curt hoje porque não queria suar e estragar esta lisura. Naquela foto que você me mandou, você estava com o cabelo coberto no barco. Está sempre lutando para fazer seu cabelo ser aquilo que ele não foi feito para ser.

[41] *" ...if the woman would have felt the same way had she walked into that office wearing her thick, kinky, God-given halo of hair, the Afro."*

> Se deixar o cabelo natural e cuidar bem dele, não vai cair como está caindo agora. (ADICHIE, 2013, p. 210, tradução minha).[42]

Ifemelu então corta o cabelo bastante curto e odeia o resultado, sentindo-se feia como um inseto e parecida com um garoto. Curt tenta ajudar, mas ela sequer vai trabalhar. No dia seguinte, Wambui indica o *site HappilyKinkyNappy.com*, algo como EnroscadoCrespoFeliz.com, uma comunidade virtual de mulheres negras dedicada à aceitação e cuidado dos cabelos afro naturais. No princípio, Ifemelu acha a iniciativa infantil, mas aos poucos vai examinando as fotos, com os mais diversos estilos de cabelo, e lendo os comentários das participantes, elogiando umas às outras. Começa a aprender a respeito de produtos próprios para cabelos afro, nunca mencionados em revistas de beleza, dando início a um processo de aceitação do próprio cabelo:

> Em um dia qualquer no início da primavera, um dia sem nenhuma luz especial, nada de significativo aconteceu [...] ela se olhou no espelho, afundou os dedos em seu cabelo, denso, macio e glorioso, e não conseguia mais imaginá-lo de nenhuma outra maneira. Assim, de maneira simples, ela se apaixonou por seu cabelo. (ADICHIE, 2013, p. 215, tradução minha).[43]

O romance, nesse capítulo, oferece uma espécie de clímax no que se refere ao tema cabelo, remetendo-nos a uma declaração de Adichie em entrevista a John Mullan, na página eletrônica do jornal *The Guardian*: "Gosto de fatias de felici-

---

[42] *"Relaxing your hair is like being in prison. You're caged in. Your hair rules you. You didn't go running with Curt today because you don't want to sweat out this straightness. That picture you sent me, you had your hair covered on the boat. You're always battling to make your hair do what it wasn't meant to do. If you go natural and take good care of your hair, it won't fall off like it's doing now."*

[43] *"On an unremarkable day in early spring – the day was not bronzed with special light, nothing of any significance happened [...] she looked in the mirror, sank her fingers into her hair, dense and spongy and glorious, and could not imagine it any other way. That simply, she fell in love with her hair."*

dade, fatias de redenção" (ADICHIE, 2014, tradução minha),[44] diz a autora, ao comentar *Americanah*. A pequena redenção, neste caso, é o momento íntimo de descoberta pessoal da protagonista: apaixonar-se pelo próprio cabelo é dar um passo fundamental de autoestima e de emancipação para a mulher negra. O fato constitui uma pequena revolução individual, de certa forma desejada pelo leitor que, a essa altura, torce para que Ifemelu se liberte e pare de alisar o cabelo. Poderia esse fato constituir um exemplo daquilo que denomino descolonização cultural? A princípio sim, pois a personagem se reposiciona no mundo de maneira a se sentir melhor, eliminando um aspecto da opressão que, conforme visto, tem origem no emaranhado de ideias e valores da colonização, figurando disfarçadamente na modernidade. Entretanto, há de se considerar as novas circunstâncias de Ifemelu: esse momento de delicada redenção, por meio da aceitação do cabelo afro, ocorre em paralelo com sua independência econômico-financeira, que chega, a princípio, porque ela conquista uma posição estável no trabalho e, um pouco mais tarde, por não mais depender do emprego em que está: ela passa a ser bem remunerada como blogueira, devido ao sucesso de seu *blog* sobre raça, que possui patrocinadores e lhe rende convites para palestras. Dessa forma, a narrativa não cronológica de Adichie nos permite "sonhar" por um instante ao oferecer apenas "uma fatia" de felicidade e de redenção, em linguagem quase poética: Ifemelu apaixonando-se pelo próprio cabelo. Alguns capítulos mais tarde, no entanto, a narradora expõe detalhes sobre como os leitores do *blog* de Ifemelu vão aumentando, como apoiadores passam a enviar contribuições financeiras à autora, como empresas de maior porte passam a anunciar nas páginas do *blog* e como os convites para palestras remuneradas se multiplicam. Assim, é possível concluir que apaixonar-se pelo cabelo natural e passar a mantê-lo sem alisamentos não é uma decisão romântica, fruto de uma simples escolha, mas é concretamente ligada à autonomia que Ifemelu adquire em relação ao mercado de trabalho tradicional.

---

[44] *"I like slices of happiness, slices of redemption."* Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/ audio/2014/aug/01/chimamanda-ngozi-adichie-americanah-podcast> Acesso em: 7 Out. 2016.

3. Alisar ou não alisar? Eis a questão!

Até certo ponto na narrativa, a relação de Ifemelu com seu cabelo tende a ser interpretada predominantemente como parte da esfera privada, uma escolha do indivíduo, até que o dilema da empregabilidade da mulher negra no mercado de trabalho estadunidense entra em cena para dizer ao leitor que o cabelo afro é também um problema da esfera pública. Creio que seja proposital que a trajetória de Ifemelu seja narrada de forma a balancear o privado e o público, fazendo o leitor refletir sobre questionamentos mais abrangentes: o que é predominante na vida das pessoas – o livre-arbítrio ou o determinismo? A protagonista é livre para fazer escolhas sobre sua vida ou é levada por circunstâncias externas, além de seu controle?

Americanah traz a controvérsia para a esfera pública de maneira incisiva no capítulo 31, em uma publicação no *blog* de Ifemelu. É 2008, ano em que Barack Obama está em campanha para a presidência dos Estados Unidos. Intitulado "Um brado de Michelle Obama + o cabelo como metáfora para raça" (ADICHIE, 2013, p. 299, tradução minha),[45] o texto que Ifemelu publica nesse dia é motivado por uma observação: Michelle Obama parece usar um aplique, que deve esquentar e incomodar, além de danificar seu cabelo natural. A blogueira, então, inicia uma discussão sobre como programas de TV apresentam o "antes" e o "depois" de mulheres negras: o antes, considerado feio, com cabelos crespos ou encaracolados, e o depois trazendo cabelos alisados como sinônimo de beleza. Algumas mulheres negras, americanas ou não, avalia Ifemelu, preferem sair nuas à rua a aparecer em público com seu cabelo natural: aprenderam que não é profissional e nem sofisticado, não é normal. Nos Estados Unidos, a sociedade vê a mulher negra que vai a público com o cabelo natural como alguém que fez "algo" no cabelo, fazendo parte de um ato político, uma poeta, artista ou cantora. Ifemelu, entretanto, deseja

[45] *"A Michelle Obama Shout-Out Plus Hair as Race Metaphor"*

inverter essa lógica deturpada, explicando que as mulheres com o cabelo afro, pelo contrário, não fizeram tratamento especial, podendo significar a simples atitude de uma mulher normal que não deseja fazer uso da pesada química dos alisantes, que são cancerígenos. A blogueira, então, pede ao leitor:

> Imagine se Michelle Obama se cansasse de todo o calor [provocado pelo aplique] e decidisse usar o cabelo natural e aparecesse na TV com muito cabelo tipo algodão ou cachos em espirais miúdas. Ela arrasaria, mas o pobre Obama certamente perderia o voto independente e até mesmo os votos dos Democratas indecisos. (ADICHIE, 2013, p. 299, tradução minha).[46]

Aqui o caráter político do cabelo é trazido para o jogo político em si. Nos Estados Unidos, uma mulher negra de cabelo afro, trançado ou de *dreads* é vista como radical, extremista ou exasperada ou, na melhor das hipóteses, artista. Para não transmitir essa imagem, Michelle Obama alisa o cabelo e, como Adichie viria a declarar, em entrevistas, Barack Obama não teria vencido as eleições se Michelle não o tivesse feito.[47] Isso equivale a dizer que alisar se torna, nesse contexto, um ato político tão contundente que contribui para levar o primeiro homem negro da história à presidência do país considerado o mais poderoso do planeta. Essa ponderação também problematiza a resposta para a pergunta: alisar ou não alisar? Afinal, *Americanah* aponta situações divergentes em que o procedimento pode pro-

[46] *Imagine if Michelle Obama got tired of all the heat and decided to go natural and appeared on TV with lots of woolly hair, or tight spirally curls [...] She would totally rock but poor Obama would certainly lose the independent vote, even the undecided Democrat vote."*

[47] A importância da relação entre o cabelo de Michelle Obama e o poder político de seu marido, tema dos *blogs* fictícios de Ifemelu, pôde ser confirmada na vida real, por uma foto divulgada em março de 2017, que viralizou na internet, na qual Michelle Obama aparece com o cabelo natural. As reações foram aos milhares. O jornal inglês Independent noticiou: "Michelle Obama é fotografada com cabelo natural depois de mantê-lo alisado durante oito anos na Casa Branca". Longe das implicações do cargo, a ex-primeira dama dos Estados Unidos se viu em situações menos protocolares e menos coercitivas, permitindo-se, finalmente, interromper o constante alisamento do próprio cabelo.

porcionar empoderamento em uma situação e tirá-lo em outra. Assim, o romance, talvez despretensiosamente, leva-nos a enxergar que o cabelo da mulher negra é algo que não pode ser julgado em termos de padrões ou categorias fixas, tanto no caso da protagonista Ifemelu quanto no comentário sobre Michelle Obama. Não há, portanto, uma receita única a ser seguida pelas mulheres negras.

***

A emancipação da mulher negra em *Americanah* se torna um tema paradoxal, com base na questão sobre alisar ou não alisar o cabelo. Esse paradoxo foi um dos fatores que me levaram a pensar a noção de descolonização de maneira mais cuidadosa. Primeiramente, tive que considerar a descolonização além dos seus significados mais usuais, que se referem a ela como o processo histórico, político e social em que um país que era uma colônia torna-se independente. Essa é uma perspectiva que inspirou obras de prestígio, como o já citado trabalho de Albert Memmi (2006). Porém, as obras teóricas a que recorri para explorar o tema da descolonização não pareciam estar interessadas em incluir certas práticas culturais nas discussões que traziam sobre o processo. Devido a isso, proponho a adição da palavra “cultural” para repensar descolonização a partir da expressão “descolonização cultural”. Meu argumento é o de criar, por meio da ampliação do sentido de descolonização, a possibilidade de abranger temas como cabelo, maquiagem, vestuário, comida ou qualquer outra forma de prática cultural que não tenha sido incluída nos estudos da descolonização até agora. A abordagem de Adichie sobre a controvérsia do cabelo e, por conseguinte, para a emancipação das mulheres pós-coloniais negras no romance *Americanah* me ensinou que todas essas práticas e valores culturais merecem ser discutidos.

Além do próprio *Americanah*, o conceito de descolonização cultural que proponho tem relação com o que Michel Foucault (2015) chama de microfísica de poder. Foucault enfatiza que o poder está em toda parte, movendo-se constantemente, e sua análise deve ser feita a partir de seus mecanismos infinitesimais e da forma como

eles são manipulados. Assim, examinar os procedimentos de poder nos detalhes da vida, em fatores considerados pequenos e triviais, e tentar compreender como esse poder se move, se expande e muda, pode levar a dois resultados: o de que tais detalhes não são tão pequenos e triviais como se pensava e, como pondera Foucault, pode levar à compreensão do poder em níveis mais altos ou «poderes mais gerais ou lucros econômicos", mesmo a dominação global (FOUCAULT, 2015, p. 284).

Esse foi o caso da análise que fiz sobre alisar ou não alisar o cabelo afro de uma mulher negra. Trata-se apenas de um exemplo sobre como age esse mecanismo do poder foucaultiano, um "mecanismo infinitesimal" nas sociedades que consideram os assuntos femininos como triviais. Um grupo de homens que teorizam "grandes questões" como a queda de sistemas coloniais ou o surgimento de novos Estados-nações certamente não pensaria em práticas culturais do universo feminino como parte da descolonização.

Dito isso, faz-se mister retomar a definição inicial que propus para a descolonização cultural, no tocante ao reposicionamento de indivíduos e sociedades pós-coloniais, a fim de apontar alguns aspectos complementares. Ficou claro, por exemplo, que a descolonização cultural é uma questão de gênero também, não apenas porque uma autora mulher resolveu escrever um romance sobre o cabelo da mulher pós-colonial negra, africana e imigrante, mas pelo simples fato de que ignorar qualquer tema relativo a elas é no mínimo irresponsável em um planeta com 3,75 bilhões de mulheres, e, por certo, levará qualquer análise a distorções e incongruências. Essa abrangência vem junto com a controvérsia das especificidades, isto é, a emancipação discutido a partir de um tema como o cabelo também mostra como descolonização cultural varia de um indivíduo para outro, de um grupo para outro, podendo apresentar ritmos específicos em cada sociedade.

Tal variação que caracteriza o panorama da descolonização cultural também tem referência na diversidade de tempos e de espaços. Daí originou-se minha escolha por pensá-la a partir de um romance contemporâneo, porém "impregnado de passado" como *Americanah*, que focaliza espaços distantes e distintos do meu

próprio país, que é meu lócus de enunciação. Também o fato de que *Americanah*, exemplo maior do caráter movente da literatura de Adichie, é uma representação de três continentes, possível de ser feita pela mobilidade de suas personagens, às voltas com conflitos pessoais muito além do tempo presente.

Essa tensão entre o individual e o coletivo, ilustrada no romance, é frequentemente mal compreendida por ativistas nos mais variados movimentos pós-coloniais, sobretudo nos períodos pós-independência, quando protagonistas surgem ansiosos por difundir o conhecimento adquirido, por conscientizar as grandes massas sobre as correntes que as aprisionam. Em países pós-coloniais, líderes políticos à frente de movimentos sociais frustram-se ao perceberem que muitos de seus compatriotas não aceitam seu discurso, como se não desejassem se emancipar, desconfiando de qualquer mudança proposta. O que ocorre é que há tentativas de forçar projetos políticos ligados a uma visão de descolonização cultural unilateral, o que se revela inútil. Afinal, além de nem todos estarem prontos para mudanças, a conquista de autonomia, o reposicionamento que beneficia o indivíduo e as sociedades, é culturalmente muito específico. Além disso, toda tentativa de impor ideias ou práticas a outrem, como as que ocorreram nos tempos pós-independência, significa recair no erro primário da repetição das estratégias de opressão e de dominação do colonizador.

Outra consideração a ser feita está no fato de a descolonização cultural no século XXI ser diferente de buscar recuperar a cultura pré-colonial, como apregoam alguns intelectuais do pós-colonialismo.[48] Esclarecendo essa linha de raciocínio por meio da análise aqui feita, uma mulher negra do século XXI que decide parar de alisar o cabelo e mantê-lo natural não o fará no mesmo estilo e nas mesmas condições de suas antepassadas pré-coloniais do século XVII. Meu argumento é o de que a descolonização cultural trata, na verdade, de como o sujeito pós-colonial

[48] Jeyifo (1991) cita Ngugi Wa Thiong'o, Naguib Mahfouz e Octavio Paz como exemplos de intelectuais que se empenharam no estabelecimento de uma "voz da nação" ou da comunidade regional a que estavam vinculados, baseados na ideia de retorno às raízes pré-coloniais.

pode construir um novo senso de sua própria humanidade, sem fórmulas específicas, a partir da revisão de suas práticas culturais, que são frutos de muitas influências, dentre elas o colonialismo, e que são predicadas da pós-colonialidade como conjuntura em que a hibridização e a traduzibilidade caracterizam todas as culturas.

Vale lembrar ainda que hibridização e traduzibilidade, temas que tratei a partir de Young (2003) e Rushdie (1991), ensejam perdas, mas também ganhos. Dessa forma, pensar que se pode reconstituir o passado pré-colonial é algo no mínimo utópico, certamente baseado em uma noção romântica de que havia culturas puras ou de que não havia problemas antes da chegada do colonizador. Esse fato da passagem dos colonizadores pela África e pelos outros continentes, somado às marcas que deixaram, constitui-se em um dado irrefutável da condição pós-colonial com o qual se deve lidar a partir de estratégias múltiplas e específicas. Também irrefutável é o fato de uma ampla mobilidade humana ter se iniciado após a independência das colônias, tema que tratarei por meio da Teoria da Diáspora no próximo capítulo.

CAPÍTULO 3.
Literatura e diáspora

1. Um pouco de teoria

1.1 Algumas diásporas

No capítulo anterior, defini a pós-colonialidade como uma condição que se caracteriza, dentre outros aspectos, por um panorama de deslocamentos e relocações, concretos ou abstratos, nascidos do processo de colonização, perdurando após a independência das colônias no século XX. Nessa conjuntura, a diáspora figura como uma das formas de mobilidade humana mais intensas, estando também entre as mais pesquisadas. Por essa razão David Chariandy (2006) escolhe referir-se a elas como "diásporas pós-coloniais".

As diásporas, entretanto, são mais antigas que os processos de colonização e descolonização que estamos abordando. Teóricos concordam que as primeiras diásporas seriam associadas ao povo judeu, que se dispersa da antiga Judeia, atual Palestina, forçados por invasões constantes, obrigados, como em 586 A.C., a um exílio forçado na Babilônia. Novas invasões ocorrem no decorrer da história e novos movimentos diaspóricos são registrados, surgindo, assim, a figura do sujeito diaspórico.

Nota-se que a natureza desse fenômeno de mobilidade está ligada à ideia de dispersão, de espalhamento, como, de fato, observa-se na etimologia do termo.

Diáspora se origina do grego *diaspeirein*, isto é, "espalhar". O prefixo *dia*- contém a ideia de "movimento através", "passagem" ou "afastamento", ao passo que *speirein* significa "semear ou dispersar". Se buscarmos no Velho Testamento, verificamos que a diáspora do povo de Deus é uma punição divina, uma espécie de maldição. Analisando o surgimento e a evolução do termo diáspora, Cohen (1997) pondera que, com frequência, o conceito foi, por muito tempo, associado ao modelo de diáspora judaica de opressão e de vitimização. Mais recentemente, Kevin Kenny avalia que todas as variações chegaram a um denominador comum, associando diáspora a exílio, sofrimento e possível redenção (KENNY, 2013, p. 5).

Nessa perspectiva, muitos autores elaboraram a aplicação da teoria da diáspora para além do caso judeu, abrangendo povos dos mais variados cantos do mundo: indianos (Jayaram, 2004), japoneses (ADACHI, 2006), chineses (J. C. MA; CARTIER, 2003), brasileiros (BRAGA, 2009), magrebinos, turcos, palestinos, cubanos e gregos (SAFRAN, 1991), irlandeses (GARCIA, 1995), para ficar em apenas alguns exemplos. Na impossibilidade de falar sobre todas elas ao mesmo tempo, os pesquisadores buscam, é claro, se concentrar em algumas diásporas. Kenny (2013), por exemplo, dedica-se a discutir o caso armênio e o africano.[49] Por sua localização geográfica, a Armênia se torna alvo constante de grandes impérios, como o Persa, o Grego e o Romano, provocando ondas de dispersão de seu povo. O resultado da diasporização, nesses casos, é o desenvolvimento da habilidade para o comércio e da participação política em várias partes do mundo, uma decorrência também vista no caso judeu. Mas Kenny se interessa por interrogar o que de fato caracteriza uma diáspora, em comparação a outros casos de mobilidade.[50] A resposta tem a ver com a conservação de uma ideia de terra natal, que atravessa séculos, mesmo que o território não necessariamente exista. Junto com a ideia de uma terra natal está a

[49] É necessário ressaltar que autores anteriores a Kenny, como Kachig Tölölyan (1996) e Paul Gilroy (1994), já teorizaram sobre essas diásporas.

[50] Em 2010, orientado por Glaucia Renate Gonçalves, desenvolvi uma reflexão semelhante em minha tese de doutoramento, que também buscou estabelecer o conceito de diáspora com maior rigor, no contexto das várias teorias de mobilidade.

noção de retorno, capaz de sustentar uma comunidade diaspórica como uma força impressionante. No caso dos armênios, lembra Kenny (2013), esse sentimento perdurou por seis séculos, em meio a tentativas de levantes nacionalistas que resultaram em massacres de milhões de pessoas. O autor acredita que a dispersão dos armênios e dos judeus é categorizada como diáspora também em função das experiências de genocídio por que passaram no século XX, justificando o termo "sofrimento" na base da explicação daquilo que venha a ser um fenômeno diaspórico.

Outro caso de mobilidade humana tipificado como diáspora por associar à tríade exílio, sofrimento e redenção é o africano, historicamente definido pelo processo da escravidão de milhões de pessoas arrancadas de suas terras de origem. O termo diáspora começou a ser usado como descrição do caso africano nos anos 1960, tornando-se, na opinião de Kenny, o termo padrão para a discussão do processo envolvendo os africanos escravizados e seus descendentes no continente americano. Na perspectiva de Geneviève Fabre e Klaus Benesch (2004, p. xiv), para reunir os termos diáspora e África em uma única expressão, seria necessário ter em mente a formação de uma tradição conjunta de valores e de cultura, tanto no velho quanto no novo mundo, o que nem sempre é uma tarefa simples. Evidência dessa dificuldade é o fato de que as pessoas escravizadas, tendo saído de diversas partes da África, com línguas, religiões e culturas muito diferentes entre si, tinham noções de terra natal diferentes, o que fez com a consciência demorasse mais a surgir. O sofrimento, de fato, atingia a todos que possuíam pele escura, impulsionado pelo racismo. Em resposta, o ativista negro estadunidense W. E. B. Du Dubois buscou fazer da cor da pele um fator de união, desenvolvendo a ideia de uma mãe África, uma terra natal que incluiria a todos. Também seguindo o raciocínio da busca de um ponto em comum, Kenny se refere ao conjunto de todos os grupos africanos dispersos nos séculos XV ao XIX como velha diáspora africana, ocasionada pelo tráfico de escravos. Fabre e Benesch (2004 p. xiv) fazem a diferenciação histórica desse contexto de dispersão populacional, enfatizando um processo distinto nas chamadas diásporas africanas contemporâneas. Esses autores ressaltam que a

perspectiva de estudos africanos no início do século XX era *inter*nacional, como propunha W. E. B. Du Dubois, mas na virada do milênio ela passa a ser *trans*nacional, por apresentar aspectos fortemente híbridos e globalizados: "Se raízes têm sido o foco metafórico do século XX, parece que a atenção acadêmica hoje está voltada para as rotas, para o mapeamento dos itinerários interculturais rizomáticos e complexos das diásporas africanas" (FABRE; BENESCH, 2004, p. xviii-xix, tradução minha).[51] Observe-se aqui como esse comentário de Fabre e Benesch (2004) corrobora a tensão entre o fixo e o fluido ou, nos termos de Cresswell (2006), o jogo entre a metafísica "sedentarista" e a metafísica nômade, sobre as quais já explanei.

Após os anos 1980, o uso do termo diáspora se disseminou nos livros e artigos acadêmicos de todo o mundo, em várias disciplinas, por indicar uma teoria capaz de ajudar a explicar a intensa imigração característica do final do século XX, que continua no século XXI. Um dos motivos para a crescimento do trânsito humano internacional, tão pesquisado hoje em dia, foi a descolonização política ou independência das ex-colônias. As características específicas dessa mobilidade envolvem, por exemplo, novas tecnologias de comunicação de transporte internacional mais rápido, além de uma atitude dos novos governos de manter laços com suas populações diaspóricas por motivos econômicos e políticos. Figura-se, nesse cenário, uma óbvia conexão entre as novas diásporas e a globalização que se configura a partir do final do século XX, conforme veremos um pouco mais adiante neste capítulo.

Talvez por isso Khachig Tölölyan tenha aberto radicalmente o campo semântico e a abrangência de fenômenos de mobilidade humana sob o guarda-chuva da diáspora, permitindo, em seu periódico *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* (1991), que centenas de trabalhos acadêmicos apresentassem suas versões de fenômenos diaspóricos, indo muito além dos três casos considerados emblemáticos – dos judeus, dos armênios e dos africanos – para abarcar diversos povos do

[51] *"If roots have been the metaphoric focus of the twentieth century, it seems that scholarly attention today is drawn to routes, to the mapping of the complex rhizomatic, cross-cultural itineraries of African diasporas."*

mundo. Mesmo considerando *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* como um "periódico que inaugura uma nova era nos estudos sobre a diáspora" (BRAGA; GONÇALVES, 2010, p. 14), a abertura, como relata Kenny (2013), precisou ser revertida, a fim de que fosse retomada a coerência em torno da teoria da diáspora e sua validade como matéria analítica. Dessa forma, o debate sobre o que vem a ser diáspora continua sendo válido.

1.2 Delimitando um "conceito sem limites"

Em 2007, iniciei pesquisas sobre diáspora e literatura. Um pequeno inventário de expressões recorrentes utilizadas nas conceituações do termo diáspora surgiu rapidamente. Algumas delas são: "conceito disperso", utilizada por John Durham Peters (1999), "termo escorregadio" (BRAH, 1996, p. 179), "heterogêneo e diverso" (HALL, 1997, p. 312) e "instável" (DUFOIX, 2008). O objetivo era fundamentar delimitações coerentes para um conceito que varia em definição, um exercício que se fez necessário após sua expansão descomedida (BRAGA; GONÇALVES, 2010, p. 25). Creio que, mesmo após centenas de publicações sobre o tema, os trabalhos de William Safran (1991), e Robin Cohen (1997, 1999) ainda se constituem em bons alicerces teóricos, devido a seu reconhecido empenho na elaboração de características essenciais para a diáspora. Assim, vale retomar dois artigos desses autores, que já abordo desde 2010, dedicados à enumeração de atributos que caracterizam uma diáspora. Em "Diaspora in modern societies: myths of homeland and return",[52] Safran (1991) inicia sua explanação afirmando que uma diáspora é um tipo de mobilidade que envolve uma dispersão de uma terral natal para duas ou mais regiões periféricas ou estrangeiras. Nesses processos, formam-se comunidades expatriadas que mantêm uma memória coletiva sobre a terra natal, ao mesmo tempo em que acreditam não possuir aceitação plena na sociedade que os hospeda. Safran

[52] Esse trabalho de Safran foi reproduzido na coletânea *Migration, diasporas and transnationalism*, organizada por Robin Cohen e Steven Vertovec (1999).

destaca o já mencionado respeito pela terra natal ancestral, que se configura como uma espécie de lar verdadeiro e ideal, para onde se deve retornar um dia. Para isso, a comunidade diaspórica apresenta algum tipo de vínculo com a manutenção ou restauração dessa terra natal, visando sua segurança e sua prosperidade. Também não faltam relações pessoais ou indiretas que permanecem existindo com familiares ou habitantes da terra natal, já que uma consciência étnico-comunitária os une (SAFRAN, 1991, p. 83-84). Além, é claro, da existência de um deslocamento geográfico, muitas vezes seguido de relocações, é possível depreender das características de Safran uma ênfase dada nas relações entre diáspora e terra natal, criticada por alguns teóricos, que veem as diásporas muito influenciadas pela sociedade que as hospeda e também pelas relações internas à própria comunidade diaspórica.

Alguns anos mais tarde, Robin Cohen (1999) publica “Diasporas and the Nation-state: from victims to challengers”,[53] apresentando sua própria lista de características comuns às diásporas:

> 1. Dispersão iniciada em uma terra natal original, muitas vezes de forma traumática, para duas ou mais regiões estrangeiras.
> 2. Ou, alternativamente, uma expansão para além de uma terra natal à procura de trabalho, em busca de comércio ou por futuras ambições coloniais.
> 3. Memória e mito coletivos sobre a terra natal, incluindo sua localização, história e feitos.
> 4. Uma idealização do suposto lar ancestral e um compromisso coletivo para sua manutenção, restauração, segurança e prosperidade, e até para sua criação.
> 5. O desenvolvimento de um movimento de retorno que adquire uma aquiescência coletiva.
> 6. Uma forte consciência de grupo étnico sustentada por um longo período e baseada em um senso de distinção, em uma história comum e na crença em um destino comum.

[53] Esse artigo foi republicado em 1999, na coletânea *Migration, diasporas and transnationalism*, organizada por Steven Vertovec.

> 7. Uma relação problemática com a sociedade anfitriã, sugerindo no mínimo uma falta de aceitação ou a possibilidade de que outra calamidade possa advir ao grupo.
> 8. Um senso de empatia e solidariedade com membros de mesma etnia em outros países de assentamento.
> 9. A possibilidade de uma vida peculiar, até mesmo enriquecedora e criativa, nos países anfitriões com uma tolerância para o pluralismo. (COHEN, 1999, p. 274, tradução minha).[54]

Tendo sido mais abrangente que Safran (1991), Cohen (1999) apresenta essas nove características que impactam os estudos teóricos que viriam nos anos seguintes, servindo de base para inúmeras discussões de casos de diásporas ocorridas em todo o mundo. Cabe-nos, porém, fazer com que a teoria da diáspora seja mais produtiva a partir dos desdobramentos das ideias lançadas por Safran e por Cohen. Há de se discutir, por exemplo, a natureza e a dimensão do trauma que origina a diáspora, relativizando-o desde a ocorrência de uma guerra de extermínio, da falta de trabalho e até à falta de universidades, o que pode ocasionar a busca de bolsas de estudos no exterior.

A questão do movimento populacional, por exemplo, que Safran e Cohen identificam como "dispersão" a regiões estrangeiras – e que Cohen acrescenta, por

---

[54] *"1. Dispersal from an original homeland, often traumatically, to two or more foreign regions.*
2. Alternatively, the expansion from a homeland in search of work, in pursuit of trade or to further colonial ambitions.
3. A collective memory and myth about the homeland, including its location, history and achievements.
4. An idealization of the putative ancestral home and a collective commitment to its maintenance, restoration, safety and prosperity, even to its creation.
5. The development of a return movement, which gains collective approbation.
6. A strong ethnic group consciousness sustained over a long time and based on a sense of distinctiveness, a common history and the belief in a common fate.
7. A troubled relationship with host societies, suggesting a lack of acceptance at the least or the possibility that another calamity might befall the group.
8. A sense of empathy and solidarity with co-ethnic members in other countries of settlement.
9. The possibility of a distinctive yet creative and enriching life in host countries with a tolerance for pluralism."

meio de sua característica 2, a noção de “expansão” ao estrangeiro –, está ligada ao espaço e ao tempo de maneira complexa, incitando estudos particularizados. Talvez por isso Gina Wisker (2007), em uma reflexão mais atual, prefira iniciar sua definição de diáspora pelas dimensões do espaço e do movimento: “A palavra diáspora sugere uma linha ou espaço entre dois lugares – um tipo de displaçamento permanente, sempre em viagem, e nunca sentindo completamente como se tivesse chegado” (WISKER, 2007, p. 92, sem grifo no original, tradução minha).[55]

A determinação do que vem a ser a terra natal é igualmente controversa. Havia terras natais muito antes da formação dos Estados Nacionais, muito embora o Estado-nação seja, na maioria das análises, definido apenas como terra natal. Um exemplo disso é o processo de relocação forçada de povos nativos estadunidenses, conduzidos para fora de suas terras para reservas indígenas criadas pelo homem branco. Do ponto de vista de tais povos, o displaçamento implicava um exílio, isto é, eles foram expulsos para uma terra estrangeira. Do ponto de vista do colonizador branco, tais povos não estariam sendo expulsos, mas reposicionados dentro do mesmo país. Outro exemplo é a Nigéria que, assim como várias outras jovens nações africanas, tem a noção de terra natal problematizada a partir da formação de estados nacionais impostos pelos europeus. O mapeamento e a partilha do continente africano feitos por colonizadores com frequência desrespeitou a existência de territórios prévios, obedecendo somente a interesses externos. Há uma tensão para se assumir uma ideia de identidade nacional em detrimento de uma identidade étnica, considerando que centenas de grupos étnicos fazem parte da nação.

A ideia da idealização da terra natal também é passível de contestação, visto que, em casos citados por Safran (1991), o lugar de origem não instiga idealização porque não teria pontos positivos a serem retidos na memória dos sujeitos diaspóricos. Essa perspectiva pode ser agravada em tempos de globalização, quando a comunicabilidade instantânea permite ao sujeito na diáspora saber e vivenciar,

[55] *“The word diaspora suggests a line or space between two places – somehow a permanent displacement always travelling and never fully feeling as though you have arrived.”*

mesmo à distância, os problemas do país de origem. Isso contradiz a "idealização do suposto lar ancestral" de que fala Cohen, ainda que não impeça a comunidade diaspórica de contribuir para sua manutenção e melhoria, o que muitas vezes é feito pela transferência de recursos para o núcleo familiar.

As características 5 e 6, que destacam a existência de um grupo étnico coeso que cultiva o desejo de retorno, também abrem espaço para questionamento, já que diásporas são distintas entre si, ligadas a contextos históricos e sociais em que ocorrem. Em alguns casos, por exemplo, a comunidade diaspórica é claramente formada por um grupo étnico, em outros nem tanto. Tais comunidades podem estar ou não em uma rede solidária com membros de mesma etnia em outros países. Talvez pela existência de inúmeras particularidades, o próprio Cohen ressalte que "nenhuma diáspora vai manifestar todos os aspectos" (COHEN, 1999, p. 274), apesar de ele mesmo fazer um esforço teórico de categorização das diásporas.

Considerando que as diásporas não seguem fórmulas pré-estabelecidas, arrisco-me a afirmar que elas têm, de fato, uma relação problemática com a sociedade anfitriã, o que talvez constitua a característica mais recorrente dentre as elaboradas por Safran e por Cohen. Mesmo assim, pode-se problematizar o princípio de que "aceitação plena" que, segundo Safran (1991), é ausente na diáspora, também não existe para sujeitos e comunidades não diaspóricas. Também pode-se estabelecer níveis diferentes de não aceitação, considerando desde perseguições sofridas com vista a genocídios e assassinatos, *bullying* no ambiente escolar ou de trabalho ou a invisibilidade, que ocorre quando membros da sociedade anfitriã escolhem simplesmente ignorar a presença de uma comunidade diaspórica.

Por fim, a possibilidade levantada por Cohen de uma vida peculiar, enriquecedora e criativa nos países anfitriões tolerantes ao pluralismo me parece relevante, desde que vista como *possibilidade*; afinal, nem todos os sujeitos diaspóricos relatam sua experiência como sofrimento, ou então definem sofrimento como uma condição temporária, que cede lugar a uma real melhoria na condição de vida na diáspora. Ademais, há diferentes percepções e níveis de sofrimentos, variando

conforme a percepção individual. Essa característica, ao que parece, tem sido pouco abordada nos estudos publicados no meio acadêmico, embora seja indispensável a sua discussão. Por esse motivo, voltarei a ela mais adiante.

1.3 Uma contribuição extra: diáspora e globalização

Já exemplifiquei a caracterização da diáspora com o caso africano clássico, referente à dispersão humana ocorrida pelo tráfico de pessoas, chamada de “velha diáspora africana”, com o intuito de a contrapor às diásporas contemporâneas originadas naquele continente. Podemos, portanto, denominar os fenômenos de hoje de “novas diásporas africanas”, aninhadas na condição contemporânea da pós-colonialidade, e diretamente relacionadas a um outro fenômeno que não pode ser ignorado: o da globalização, um tema que tem rondado este estudo desde o início. Abordarei esse fenômeno por meio dos trabalhos de George Ritzer e Paul Dean (2014), Robin Cohen (1997) e Krishna Sen (2011).

Globalization: a basic text é um livro recente, no qual os autores Ritzer e Dean (2014) oferecem a seguinte definição:

> Globalização é um processo transplanetário ou um conjunto de processos envolvendo uma liquidez crescente e um aumento de fluxos multidirecionais de pessoas, objetos, lugares, e informações, bem como as estruturas que eles encontram e criam que são barreiras ou aceleradores para estes fluxos (RITZER; DEAN, 2014, p. 2, tradução minha).[56]

Nessa definição os autores baseiam seu argumento na linha dos pensamentos de Arjun Appadurai, que estruturou a ideia dos fluxos globais e Zygmunt Bauman, responsável pela metáfora da liquidez para definir o mundo globalizado. Fluidez

[56] *“Globalization is a transplanetary process or set of processes involving increasing liquidity and the growing multidirectional flows of people, objects, places and information as well as the structures they encounter and create that are barriers to, or expedite , those flows.”*

e liquidez implicam uma ideia crucial de movimento, por estarem na base não somente do conceito de globalização, mas também de dois dos temas principais deste trabalho: a pós-colonialidade e a diáspora. Desse modo, se faz necessário relembrar os conceitos-chave de Appadurai e Bauman.

A noção de fluxos globais foi lançada por Appadurai em 1999, no artigo "Disjuncture and difference in the global cultural economy" e expandida depois. O autor propõe que pensemos o mundo contemporâneo como resultado de fluxos globais que se cruzam, representados por meio de cinco cenas ou paisagens: *ethnoscapes*, *mediascapes*, *technoscapes*, *finanscapes* e *ideoscapes*. Cunhados por Appadurai (1999), esses termos se referem, respectivamente, aos fluxos de pessoas, de informações e de imagens midiáticas, de tecnologia, de capital e de ideologias, sempre em escala global. Esses fluxos se entrecruzam de forma complexa, resultando em combinações variadas e inesperadas.

Já a metáfora da liquidez foi lançada por Bauman em 2000, no livro *Modernidade líquida* (2001), que deu origem a uma série de outros trabalhos que utilizaram a mesma imagem para avaliar a contemporaneidade. A fluidez dos líquidos e gases, diz Bauman, torna-os diferentes do sólido porque "não conseguem sustentar uma força tangencial ou de ruptura quando em repouso e assim passam por uma mudança contínua na forma quando submetidos a tal estresse" (BAUMAN, 2001, p. 1, tradução minha).[57] Os líquidos, portanto, além de não manterem uma forma única, não se fixam no espaço e nem se vinculam ao tempo. Aplicado à modernidade, esse princípio da liquidez abrange o indivíduo em suas relações humanas, em seu trabalho, na forma como percebe o tempo, o espaço e a comunidade. Bauman é pessimista: a liquidez gera grandes incertezas a respeito de tudo, fazendo com que o indivíduo da modernidade busque escapismos, como consumir para "exorcizar" as inseguranças.

Baseando-se principalmente nesses dois grandes pensadores, Ritzer e Dean (2014) elaboram uma discussão revigorada acerca da globalização, caracterizando-a

---

[57] *"...cannot sustain a tangential, or shearing, force when at rest and so undergo a continuous change in shape when subjected to such a stress."*

sobretudo como um movimento crescente de “grandes fluxos de fenômenos de todos os tipos, cada vez mais líquidos, incluindo pessoas, objetos, informações, decisões, lugares e assim por diante” (RITZER; DEAN, 2014, p. 6, tradução minha).[58]

Esses grandes fluxos multidirecionais, quando detalhados, nos dão a noção do quão abrangente é o tema globalização. No decorrer do livro, Ritzer e Dean relacionam e analisam tudo aquilo que estaria em fluxo global. Alguns exemplos são: pessoas que viajam por companhia aéreas intercontinentais, a troca de mercadorias e de *commodities* (RITZER; DEAN, 2014, p. 202), o trânsito de ideias ocidentais ou orientais, de ideias estadunidenses, também chamado de americanização (RITZER; DEAN, 2014, p. 78), e a disseminação de religiões (RITZER; DEAN, 2014, p. 233) e de esportes (RITZER; DEAN, 2014, p. 234). Também se sobressai, na teorização desses autores, a avaliação sobre como as altas tecnologias, interconectadas com a mídia e a internet juntas possuem o papel fundamental de veículos disseminadores de processos globais (RITZER; DEAN, 2014, p. 261). Sobre a internet, Ritzer e Dean enfatizam que ela é um fenômeno verdadeiramente global por ser utilizada em todas as partes do globo e por ser produzida e mantida por corporações mundiais independentes do Estado-nação. É relevante notar, por exemplo, que redes sociais como o Facebook e *sites* como Wikipedia têm a inovadora característica de disseminarem conteúdos criados pelos próprios usuários, denominados de *prosumers*, por serem, ao mesmo tempo, produtores e consumidores de conteúdo (RITZER; DEAN, 2014, p. 262), o que tem revolucionado a forma com que milhões de pessoas adquirem informação.

Ritzer e Dean também discorrem sobre os impactos negativos dos fluxos globais, citando a destruição do meio ambiente (RITZER; DEAN, 2014, p. 323), tráfico de drogas, doenças, terrorismo e guerras (RITZER; DEAN, 2014, p. 354), que cresceram com as facilidades de trânsito. O fluxo global de mídias de massa também entra na categoria dos impactos negativos, sendo destacados como imperialismo de mídia.

---

[58] *“...great flows of increasingly liquid phenomena of all types, including people, objects, information, decisions, places, and so on.”*

TV, música, livros e filmes são percebidos como imposições de países ocidentais mais ricos aos países em desenvolvimento (RITZER; DEAN, 2014, p. 261). Outro destaque no trabalho desses autores é a análise que oferecem da globalização de estruturas e processos políticos e econômicos, muitas vezes de governança global, como a ONU, a Unesco, as organizações não governamentais internacionais (RITZER; DEAN, 2014, p. 138) e o FMI (RITZER; DEAN, 2014, p. 169).

Dentre todas as contribuições de Ritzer e Dean (2014), a mais valorosa para os objetivos deste trabalho está no capítulo em que se dedicam aos fluxos globais de pessoas. Os autores falam do turismo e do tráfico humano, do fluxo em todas as regiões do planeta, em especial nos Estados Unidos, analisando aspectos cruciais como a imigração ilegal, as remessas financeiras, os imigrantes empreendedores e o *brain drain* ou "evasão de cérebros", expressão que designa a perda sistemática de cidadãos altamente qualificados de determinados países que imigram para outros com melhores condições de trabalho.

De modo pertinente, uma seção de *Globalization: a basic text* é destinada às relações entre diáspora e globalização. O uso do termo diáspora, lembram os autores, expande-se junto com o processo de globalização, não somente porque mais diásporas passam a ocorrer, mas também porque mais povos e grupos se identificam como diaspóricos. Ritzer e Dean consideram que, dentre os teóricos da diáspora, dois abordam melhor a ligação com a globalização: Paul Gilroy e Stéphane Dufoix. Desde 1993, o trabalho de Gilroy contribui para os estudos da globalização porque, conforme avaliam, concentra-se mais na noção de fluxos, trocas e elementos intermediários, desvinculando diáspora de territórios, sobretudo do Estado-nação. As culturas do Atlântico negro, segundo Gilroy, precisam ser entendidas como um todo, sem a limitação da nacionalidade. Dessa forma, ao desterritorializar a diáspora, Gilroy a aproxima do conceito de globalização.

Citando Dufoix, Ritzer e Dean comentam como esse autor observa aspectos comuns entre diáspora e globalização, como as ideias de encolhimento do mundo, de desmembramento do tempo e do espaço, de comunicação instantânea

e de remodelação da geografia (DUFOIX apud RITZER; DEAN, 2014, p. 283). Além disso, eles destacam uma observação feita por Dufoix sobre como tecnologias e facilidades de transporte aéreo e ligações internacionais mais baratos, dentre outros, intensificaram a comunicação entre diásporas e destas com a terra natal. Assim, diasporização e globalização estão muito conectadas hoje.

Outro autor que acredita nessa conexão é Robin Cohen. Em *Global diasporas: an introduction* (1997), Cohen se dedica principalmente a tipificar e caracterizar as diásporas, das antigas às contemporâneas, como diásporas de vítimas, de trabalho, de comércio e diásporas imperiais. O autor reserva seu capítulo 8 para examinar a relação entre globalização e diáspora. A base de seu argumento é a de que a globalização incrementa as diásporas já existentes e pode gerar outras novas, tendo em vista que grupos adaptáveis aos deslocamentos internacionais estariam mais desapegados de territórios e mais propensos a trabalhos no exterior, muitos deles temporários. O contrário também se aplica, isto é, as diásporas reforçam a globalização e a impulsionam, já que a economia produzida por trabalhadores diaspóricos renova o envio de recursos para familiares e negócios nas terras de origem e, às vezes, para membros da diáspora situados em outros lugares, com as facilidades de transferência de capital observadas no mundo globalizado.

Cohen observa também que a migração na globalização tem sido fora das tradições e dos padrões esperados, e que "sua disseminação mais diversa geograficamente cria uma base mais verdadeiramente global para a evolução das redes diaspóricas" (COHEN, 1997, p. 144, tradução minha).[59] Além disso, diásporas se caracterizam por fazerem a função de ponte ao absorver ideias e práticas de seus anfitriões e ao transmitirem-nas para terras de origem. Essa função se viabiliza por sujeitos diaspóricos bilíngues ou multilíngues, que têm uma visão do universal capaz de problematizar e alterar o particular, por estimularem o cosmopolitanismo e por constituir aquilo que Cohen chama de coletivismo étnico. Todavia,

[59] *"...their more diverse geographical spread create a more truly global basis for the evolution of diasporic networks."*

mesmo apresentando evidências das afinidades entre diásporas e globalização, Cohen reconhece a dificuldade de se estabelecer uma relação causal entre ambas, concluindo que:

> Globalização e diasporização são fenômenos distintos sem necessariamente terem nexos causais, mas eles combinam extraordinariamente bem juntos. Que não haja uma ligação de causa direta é evidente a partir do fato de que a mais antiga das diásporas precede a era da globalização em 2500 anos. Mais uma vez, até se argumentarmos que as diásporas contemporâneas são tipos distintos de organização social daquelas dos antigos judeus ou das primeiras comunidades cristãs, seria um exagero enorme (ou mesmo completamente errado) sugerir que muitas mudanças em tecnologia, organização econômica, modos de viagem, produção, comunicação, o movimento das ideias ou a sincretização das culturas que sustentam o processo de globalização são causadas pela existência de diásporas. (COHEN, 1997, p. 154, tradução minha).[60]

Em suma, as diásporas não podem ser consideradas causadoras dos diversos aspectos que compõem o fenômeno da globalização, mas, na opinião de Cohen, as caraterísticas que elas normalmente trazem se constituem em vantagens para si mesmas, mais que para outros grupos migrantes, na nova configuração de um mundo globalizado.[61]

---

[60] *Globalization and diasporization are separate phenomena with no necessary causal connections, but they 'go together' extraordinarily well. That there is no direct causal link is evident from the fact that the earliest diasporas precede the age of globalization by 2,500 years. Again, even if we argue that contemporary diasporas are different sorts of social organization from those of the ancient Jews or early Christian communities, it would be an enormous exaggeration (or indeed completely wrong-headed) to suggest that the many changes in technology, economic organization, modes of travel, production, communication, the movement of ideas or the syncretization of cultures that underpin the process of globalization are caused by the existence of diasporas.*

[61] A discussão realizada por Cohen sobre a relação entre diáspora e globalização muitas vezes dá a entender que a globalização, sendo assimilada pela diáspora, é positiva para a humanidade de forma geral. Para um maior aprofundamento acerca das consequências humanas da globalização,

Em trabalho mais recente, Krishna Sen (2011) também afirma que a globalização vem mediando a experiência diaspórica. A autora vê decorrências positivas e negativas do mundo globalizado sobre as diásporas atuais. Há, por um lado, comunidades diaspóricas inteiras que estariam marginalizadas economicamente e, portanto, sem acesso às benesses da globalização. Para ilustrar essa condição diaspórica marginal, Sen (2011) busca, nas literaturas de Kiran Desai e Monica Ali, exemplos de personagens imigrantes ilegais que precisam se esconder da polícia, que se submetem a condições de trabalho humilhantes e vivem dificuldades básicas como a própria alimentação. Em geral, possuem pouca escolaridade e dificuldades com o idioma da terra que os recebe.

Por outro lado, os sujeitos diaspóricos privilegiados acessam a terra natal por meio de rápidos e modernos meios de transporte e de comunicação, disponíveis na era da globalização, além de desfrutar do melhor que a sociedade anfitriã pode oferecer. Observa-se, dessa forma, que Sen (2011) faz uma discussão marxista para avaliar a condição dessas novas diásporas a partir de sua classe social e poder.

Sendo mais ou menos favorecidas, as novas diásporas são afetadas pela globalização. Sen (2011) faz referência a como o encolhimento das distâncias e do tempo observados com o surgimento da globalização, denominado por David Harvey (1990) de compressão espaço-tempo, afeta o discurso tradicional sobre a diáspora, especialmente no que se refere ao binarismo terra natal e terra estrangeira. A autora vai ainda mais longe ao afirmar que isso significa o encerramento do mito do retorno, problematizando as noções de trauma, sofrimento e melancolia, comuns no discurso diaspórico. Dessa forma, afirma Sen, hoje seria mais a realidade da terra natal e não seu imaginário que influenciaria os sujeitos na diáspora, em vez de sua memória apenas. Pensando a nova diáspora no contexto global, vista a partir de representações literárias de romances publicados no século XXI, Sen propõe o neologismo "re(turn)" ou (re)torno, para explicar a condição diaspórica desses sujeitos privilegiados:

---

sugiro Milton Santos, *Por uma outra globalização* (2001) e Zygmunt Bauman, *Globalização: as consequências humanas* (1998).

> Este "(re)torno" é muito diferente de uma simples busca por raízes. Operando em diversos níveis ele indica um "retorno" à terra natal não a partir do lugar convencional de nostalgia, mas de uma perspectiva "outsider" mais crítica' da cultura anfitriã absorvida. Isso significa a "volta" do migrante ou "nativo" para afirmar sua biculturalidade e ler a cultura anfitriã de acolhimento a partir do terreno de casa, obscurecendo a distinção entre "centro" ou terra de acolhimento e "margem" ou pátria periférica. (SEN, 2011, p. 228, tradução minha).[62]

Como se pode ver, esse sujeito diaspórico repatriado de que fala Sen é crítico e mais seguro de si, dono de um posicionamento mais cosmopolita, detentor de uma biculturalidade que desafia os teóricos da diáspora na difícil tarefa de caracterizar a interseção entre diáspora e globalização, em meio a tantas especificidades.

Ainda que apresentem muitos pontos de interrogação, as teorizações de Ritzer e Dean (2014), Cohen (1997) e Sen (2011) sobre diáspora e globalização se mostram bastante produtivas ao contexto do século XXI, como veremos no exame de *Americanah*, mais adiante.

1.4 A literatura diaspórica e a diaspoética

O que se espera de um texto literário "diaspórico"? Comecei a responder essa pergunta em 2010, quando fiz referência a Vijay Mishra (2007), Sandra Ponzanesi (2008) e Shaleen Singh (2008), dentre os pouquíssimos autores que se empenharam na tarefa de estabelecer algumas fronteiras para a categoria. Retomá-la aqui se faz necessário, visto que a abordagem de *Americanah*, a ser feita mais adiante à luz da teoria da diáspora, requer o estabelecimento de alguns parâmetros.

[62] *This '(re)turn' is very different from a simple search for roots. Operating on several levels, it indicates a 'return' to the homeland, not from the conventional site of nostalgia but from the more critical 'outsider' perspective of the imbibed host culture. It signifies the 'turn' of the migrant or 'native' to assert his/her bi-culturality and read the host culture from the ground of home, blurring the distinction between 'centre' or hostland and 'margin' or peripheral homeland."*

Ao contrário dos estudos que determinam o *corpus* da chamada literatura pós-colonial, discutidos e detalhados em inúmeros trabalhos acadêmicos, o conceito de literatura diaspórica não se apresenta de maneira óbvia. A expressão é, de fato, usada com frequência, mas poucos trabalhos se detiveram na tarefa de determinar o que é literatura diaspórica. O sentimento pela terra natal (SINGH, 2008, p. 1), a evocação de um trauma lá ocorrido (MISHRA, 2007, p. 12) e a existência de uma história diaspórica do escritor (PONZANESI, 2008, p. 123) são três importantes aspectos para começarmos esse assunto a partir das leituras de Singh, Mishra e Ponzanesi. O principal *insight*, porém, talvez tenha vindo de Ponzanesi (2008), que foi mais específica ao caracterizar a narrativa diaspórica como aquela que focaliza a dispersão e a relocação por meio de personagens, que situa a narrativa em tempos e espaços diaspóricos, que apresenta uma linguagem figurada diaspórica, e que apresenta um estilo "fragmentado, estratificado e nômade" (PONZANESI, 2008, p. 123, tradução minha).[63] À época, concluí que faltava um detalhamento maior acerca dos critérios que pudessem delimitar a literatura diaspórica como subgênero literário.

Em 2014, avancei um pouco mais em "Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos", em parceria com Gláucia Renate Gonçalves, quando, em vez de tentar definir o que é literatura diaspórica, propusemos o conceito de espaço literário diaspórico, cuja formulação teve início a partir de 2009. Afirmamos, portanto, que o espaço literário diaspórico é aquele que tende a apresentar articulações de noções pertinentes à diáspora em uma combinação que transita entre o literário e o extraliterário, fazendo-se presente em um texto que:

> 1) versa sobre comunidades na diáspora, com personagens que representam sujeitos diaspóricos;
> 2) está imbricado de ideias de movimento e cruzamentos de fronteiras, articuladas à dispersão diaspórica que tem início na terra natal;

[63] *"Fragmented, layered and nomadic."*

3) tem por tema a dispersão diaspórica e o fator, ou fatores, que a causaram, frequentemente um trauma na terra natal, que em geral é conhecido logo na exposição;
4) tende a apresentar o enredo de forma não linear, combinando a imprevisibilidade de fatores externos, ocorridos na terra estrangeira, com os fatores psicológicos, internos aos personagens.
5) tem como cena principal o enclave diaspórico, um entre-lugar em que a história se passa, situado geograficamente fora da terra natal, mas que traz referências a ela, em meio a influências espaço-culturais do país hospedeiro;
6) explora o conflito e a intriga, externos ou internos às personagens, surgidos no deslocamento diaspórico e no convívio na terra hospedeira;
7) prioriza um clima tenso, recorrente na condição diaspórica, quer seja por razões sociais, morais, econômicas, políticas ou psicológicas, girando em torno da relação da diáspora com o país hospedeiro e a terra natal;
8) realiza-se, geralmente, por meio de um estilo narrativo fragmentado ou disperso, estratificado ou superposto em camadas;
9) em termos discursivos, tende a apresentar narradores e personagens cuja linguagem caracteriza a diferença cultural na diáspora, sendo frequente o emprego de vocábulos, expressões e até textos inteiros em mais de uma língua e, muitas vezes, misturando e fundindo as línguas da terra natal e do país hospedeiro, constituindo uma conjuntura linguística híbrida;
10) está propenso a apresentar influências de uma tradição literária de origem, uma “terra natal literária”, cujas referências estão presentes na formação do escritor diaspórico, e podem estar visivelmente marcadas em seu trabalho ou se manifestar simbolicamente;
11) explicita um posicionamento político, já que narrativas diaspóricas geralmente dão voz a minorias displaçadas, ignoradas e silenciadas;

> 12) é criado por escritores com história pessoal e familiar diaspórica, ou que optam por um estilo de vida diaspórico, tendo, com frequência, interesse em escrever sobre a terra natal, o país hospedeiro e quaisquer temas pertinentes à comunidade diaspórica em si. (BRAGA; GONÇALVES, 2014, p. 45-46).

É válido lembrar que uma única narrativa diaspórica não necessariamente traz todas os aspectos acima listados, que foram pensados como parte de um esforço feito para categorizar a literatura diaspórica e assim marcar sua relevância em relação a outras. Tampouco pode-se afirmar que as ideias neles contidas são exclusividades do contexto diaspórico: a noção de um estilo narrativo fragmentado, disperso e superposto em camadas, por exemplo, é aplicável a textos não diaspóricos. Da mesma forma, pode haver ficção diaspórica narrada linearmente, ainda que esta não seja a tendência. Por fim, há que se lembrar, sempre, das especificidades culturais e históricas das mais diversas escritas diaspóricas, o que nos instiga a seguir no escrutínio de aspectos particulares que venham a comprovar a existência não apenas de um, mas de vários espaços literários diaspóricos.

Cabe também lembrar que, ao estudo da literatura diaspóricas, Gonçalves e eu demos o nome de "diaspoética" em 2013, em "Diaspoetics in the literature of Karen Tei Yamashita: Brazilian and Japanese diasporas compared", parte da coletânea *Diasporic choices*, editada por Renata Seredyńska-Abou Eid. Nesse trabalho, dedicamo-nos a estabelecer os alicerces do que acreditávamos ser a poética da diáspora, isto é, o método de leitura e de interpretação que possibilita a identificação, a análise e a discussão dos efeitos literários diaspóricos que fazem com que uma narrativa seja de fato diaspórica. Para a junção dos termos diáspora e poética, partimos de toda uma pesquisa anterior sobre diáspora e literatura, apoiados no conceito de poética de Jonathan Culler, definida como "a tentativa de explicar os efeitos literários por meio da descrição das convenções e operações de leitura que os tornam possíveis" (CULLER, 1999, p. 72).

Dessa maneira, a verificação de uma diaspoética na literatura de Adichie, que faço a partir da próxima seção, é uma possibilidade dentre muitas, mas implica uma escolha proveitosa para a literatura dessa autora, por suas características diaspóricas intrínsecas, já que a diaspoética "cobre as especificidades do discurso literário do escritor sob investigação, mostrando-se mais apropriada que pressuposições fixas e fechadas" (BRAGA; GONÇALVES, 2013, p. 83, tradução minha).[64]

2. Interrogando a diáspora por meio da escrita de Adichie

2.1 Aspectos gerais

Ler a obra adichieana à luz da teoria da diáspora é uma tarefa que pode ser por demais extensa, tendo em vista a presença de vários elementos diaspóricos em suas narrativas. Vou, por isso, apresentar uma visão panorâmica e sucinta da representação diaspórica para, em seguida, investigar dois aspectos específicos: a possibilidade de uma vida enriquecedora e criativa na diáspora e a relação problemática com a terra hospedeira. É relevante observar, por exemplo, que a ideia da dispersão para regiões estrangeiras, situada na base do conceito de diáspora, passa a ser recorrente a partir de uma fase da carreira de Adichie, após certo tempo vivendo nos EUA, tempo em que seguramente pôde coletar material para sua ficção diaspórica. Histórias como "Réplica", "No seu pescoço", "O tremor" e "Os casamenteiros" focam personagens nigerianas vivendo fora da Nigéria, em relação direta com outros imigrantes. Mas o texto mais ilustrativo da diáspora é *Americanah*, em que se vê a descrição da saída dos dois principais grupos de personagens de seu país de origem, a Nigéria, para formarem comunidades nos Estados Unidos e na Inglaterra. O enredo, costurado a partir dessa experiência de mobilidade, é enriquecido com a problematização da consciência diaspórica e dos conflitos, muito comuns a esses grupos.

[64] *"It covers the specificities of the literary discourse of the writer under investigation, proving itself more appropriate than fixed, closed presuppositions."*

A ideia do trauma como motivo gerador da dispersão diaspórica, também basilar nas teorizações mais conhecidas sobre diáspora, surge nas narrativas adichie-anas de forma variada, em algumas sugerindo que as condições socioeconômicas precárias da Nigéria estariam na base da mobilidade de seus cidadãos, em busca de melhores condições de sobrevivência. Em suas reflexões, Nkem, de "Réplica", lembra como cinco mil pessoas se candidatavam a uma única vaga de emprego em Lagos. Para ela, o trauma é não ter trabalho ou comida. De maneira semelhante, a comunidade ao redor de Akunna em "No seu pescoço" celebra sua ida para os Estados Unidos como uma espécie de milagre, uma resolução mágica para todos os problemas. Em "O tremor", assim como em *Americanah*, o motivo para a imigração é a falta de condições de estudos universitários na Nigéria.

Mas é em *Meio sol amarelo* (2008) que o caráter traumático que origina a diáspora se apresenta de maneira mais explícita, tendo em vista que a catástrofe da guerra é mais comumente teorizada como motivo de dispersão populacional. O romance conta a história de Ugwu, Odenigbo, Olanna e Kainene, dentre outros. Suas vidas são sacudidas após a declaração de independência do Estado de Biafra, que seria composto pela etnia Ibo. A independência não é aceita pelo governo central da Nigéria, dando início a uma guerra civil sangrenta, que obriga milhares de pessoas ao deslocamento forçado. Feridos, famintos e traumatizados, os Ibo figuram na narrativa fugindo a pé pelas estradas ou amontoados em trens, se instalando em barracas e campos de refugiados, com escassez de água e comida.

A perda de seus lares e referências espaciais torna-se uma ferida permanente, que não se cura com o retorno. Ugwu, por exemplo, se vê desenraizado de sua aldeia natal, ao saber, depois de finda a guerra, da morte de sua mãe e do estupro de sua irmã Anulika. Odenigbo e Olanna, ao voltarem para sua casa em Nsukka, encontram o local pilhado por soldados, semidestruído, sem vidraças e sem móveis: "Talvez a casa estivesse conspurcada nas próprias fundações, e o cheiro ressequido de algo morto havia muito tempo continuaria impregnando os aposentos" (ADICHIE, 2008, p. 484). O cheiro de morte que predomina na casa e afeta seus

moradores sugere que o incerto paradeiro de Kainene, que desaparece pouco antes do fim da guerra, também "cheira à morte". Olanna, que é sua irmã, vive a dilacerante dor da dúvida, em busca de indícios da morte ou da sobrevivência de Kainene. De maneira perspicaz, Susan Strehle (2011) pondera que o não pertencimento passa a caracterizar as personagens Ibo a partir de seu regresso: mesmo reassumindo seus espaços físicos, seus espaços psicológicos estão para sempre alterados pela violência e pela destruição da guerra. A necessidade de quererem limpar, esfregar e varrer o ambiente reflete a tentativa de se recompor psicologicamente. Também analisando *Meio sol amarelo* (2008), Quayson observa como o romance ilustra o início de uma nova condição: "a dispersão populacional que resultou da guerra e que agora cria o imaginário diaspóricos de uma geração inteiramente nova de Ibos e nigerianos" (QUAYSON, 2015, p. xi, tradução minha).[65] Complementando essa ideia, Quayson ainda vincula, de maneira pertinente, o evento local, que é a dispersão em razão da guerra civil no fim dos anos 1960 ao que vem depois: a dispersão em nível global desse mesmo povo. E assim chegamos ao contexto de *Americanah*, no século XXI, com suas personagens diasporicamente dispersas para além do território nigeriano.

Em *Americanah* o trauma que origina a diáspora é articulado de maneira a representar causas coletivas e ensejos pessoais ao mesmo tempo. Para tia Uju, por exemplo, o trauma tem, por um lado, relevante ligação com a instabilidade política na Nigéria, e, por outro, advém de sua condição de amante de um conhecido general do governo militar. Quando o general morre de maneira inesperada em um suspeito acidente de avião, Uju, que vivia com conforto, sustentada por ele, fica desamparada, tendo de abandonar às pressas a propriedade em que vive, reivindicada agressivamente pela família do falecido. Ameaçada, ela foge com o filho Dike ainda bebê para os Estados Unidos, onde vive um longo e penoso processo para regularizar sua documentação e ser aceita como médica.

---

65 *"the population dispersal that came out of that war and that now creates the diasporic imaginary of an entirely new brand of Igbo and Nigerians."*

Ifemelu, assim como muitos jovens universitários, é motivada a sair de seu país devido à caótica situação do ensino superior na Nigéria, fato que representa um fenômeno bastante comum no país: "Os *campi* estavam vazios, as salas de aula drenadas de vida. Os alunos tinham esperança de greves curtas porque não poderiam esperar não ter nenhuma. Todo mundo falava em ir embora" (ADICHIE, 2013, p. 100, tradução minha).[66] Tal conjuntura leva Ifemelu a começar a "sonhar com a América", onde sua tia já vivia. Ela então decide se inscrever para o dificílimo visto de estudante e, para sua própria surpresa, é aceita na primeira tentativa, partindo para morar com Uju.

A partida de Obinze também é construída na narrativa a partir da combinação de motivos pessoais e aqueles ligados à conjuntura nigeriana. Depois de perder o contato com Ifemelu, agora nos Estados Unidos, o jovem recém-formado se encontra frustrado. A ausência da namorada é agravada com a falta de empregos que afeta a vida de milhões de nigerianos na mesma faixa etária. Obinze sempre havia sonhado em ir para os Estados Unidos: lia livros e revistas americanos, assistia a filmes. Seu desejo de viver naquele país, entretanto, é impedido pelo consulado, que nega sua solicitação de visto quatro vezes. Ao ver o filho sem rumo, a mãe de Obinze, professora universitária, registra seu nome em um formulário de visto para a Inglaterra como seu assistente, aproveitando a ocasião em que iria a uma conferência acadêmica: "Veja o que você pode fazer da sua vida. Talvez consiga ir para a América de lá. Sei que sua mente não está mais aqui" (ADICHIE, 2013, p. 236, tradução minha).[67] A operação ilegal faz com que Obinze se decepcione seriamente com a mãe, que sempre lhe ensinara honestidade e ética. Além disso, as palavras dela o fazem se sentir um fracassado por antecipação. Mas apesar dos conflitos internos ele aceita a oferta e parte com ela, ficando na Inglaterra por três

[66] *"Campuses were emptied, classrooms drained of life. Students hoped for short strikes, because they could not hope to have no strike at all. Everyone was talking about leaving."*

[67] *"See what you can do with your life. Maybe you can get to America from there. I know that your mind is no longer here."*

anos, até ser deportado. A relação dos dois muda depois desse acontecimento: o filho se afasta da mãe, ressentido e, ao retornar, tenta uma reaproximação que nunca, de fato, se concretiza.

Os casos de Uju, Ifemelu e Obinze são ilustrativos para explicar que o motivo de uma dispersão diaspórica, muitas vezes uma obsessão para os teóricos, pode não ser unificado ou homogêneo, variando em sentido e em grau de necessidade, colocando em xeque, de certa forma, a tentativa de estabelecerem motivos abrangentes para a dispersão diaspórica de um grupo.

Além de Ifemelu, tia Uju e Obinze, *Americanah* é povoado por personagens em relação direta com a diáspora, como os familiares que permanecem na terra natal e outros sujeitos diaspóricos ficcionais com menor participação no enredo. Aisha, Halima e Mariama, por exemplo, cabeleireiras do salão de beleza em Trenton, vêm de diferentes países da África ocidental, reagregando-se na terra hospedeira de forma a buscar a própria sobrevivência, uma situação, por sinal, recorrente nas diásporas. Em Londres, os africanos que Obinze conhece, vindos de diferentes países, também criam laços, muito embora nem sempre de ajuda mútua. Os angolanos, cujo negócio é vender casamentos arranjados, por exemplo, tiram vantagem da ilegalidade de outros africanos, acuados pela ameaça da deportação, cobrando altas comissões para a realização de seus serviços. Nesse caso, o que vemos é a exploração de um grupo diaspórico por outro.

Além de *Americanah*, os contos de Adichie também trazem representações de sujeitos diaspóricos vivendo na diáspora nigeriana em território estadunidense. A dona de casa Nkem, de “Réplica”, ilustra o imigrante em situação documental confortável, já com o *green card*. Em “No seu pescoço”, a garçonete Akunna, diferentemente de Nkem, está no processo de consegui-lo, o que ocorre antes do final da narrativa. Ambos personagens de “O tremor”, a universitária Ukamaka, também em situação legal, faz amizade com Chinedu, que vive escondido por estar com os papeis vencidos. Além de viver em sobressaltos pela possível deportação, Chinedu está às voltas com assuntos pessoais, como a tensão entre sua homossexualidade e

seu catolicismo exacerbado. Em “Os casamenteiros”, o médico residente Ofodile se submete a um casamento arranjado como uma estadunidense para se legalizar, ao passo que a recém esposa Chinaza ilustra o sujeito diaspórico no impacto dos primeiros dias após a chegada na terra hospedeira. Cada um deles apresenta conflitos próprios de suas condições diaspóricas, entremeados a temas mais pessoais.

Sobre *Americanah*, pode-se dizer que as personagens Dike, Ginika, Kayode e Bartholomew, ao lado de Ifemelu e Uju, constituem a representação de uma comunidade diaspórica nigeriana nos EUA, ao passo que Obinze, Emenike, Nicholas e Ojiugo são a diáspora nigeriana na Inglaterra. De maneira um pouco menos óbvia, outros dois outros núcleos fazem referência a agrupamentos diaspóricos: os afro-americanos Blaine, Shan e seus amigos são descendentes da velha diáspora africana; Curt, Kimberly e Laura compõem um núcleo representativo dos americanos brancos, que trazem em sua ancestralidade as marcas da uma dispersão diaspórica europeia. Por fim, *Americanah* traz, em sua última parte, uma contribuição ficcional que considero substancial aos estudos da diáspora, que é a representação dos *returnees*, isto é, os repatriados da diáspora, exemplificados por Doris e Fred, além dos próprios Obinze e Ifemelu.

Esse rico conjunto de personagens diaspóricos ambientados no século XXI, produtos da imaginação de uma escritora, apresentam correspondências com descrições de imigrantes nigerianos em registros históricos, sociológicos e etnográficos, como as que encontramos nos trabalhos de Sola Akinrinade e Olukoya Ogen (2011). No artigo “Historicising the Nigerian diaspora: Nigerian migrants and homeland relations”, os autores ponderam que as diásporas nigerianas vêm de longa data, com comunidades a princípio formadas em países africanos vizinhos como Camarões, Serra Leoa, Guiné, República do Benin e Gana. Durante a colonização e após a independência, muitos nigerianos migraram para o Reino Unido, em primeiro lugar, e depois para os Estados Unidos, frequentemente com objetivos de buscar formação universitária. Mas Akinrinade e Ogen (2011) registram diásporas nigerianas em muitos outros países: África do Sul, Alemanha, França, Holanda Bélgica, Espanha, Itália, Irlanda e países do Golfo Pérsico.

Essa combinação entre diásporas da ficção e diásporas da “vida real”, ainda que seja difícil designar o que se possa chamar de real, verifica-se, de maneira curiosa, na vida da autora de *Americanah*. Adichie, ao fazer o movimento de saída da Nigéria para os Estados Unidos com a finalidade de estudar, assemelha-se a milhares de outros jovens nigerianos e também a muitas de suas personagens. Em certo momento, Adichie retorna ao seu país de origem, com o qual não havia deixado de ter laços, em especial os familiares. Com uma carreira de escritora bastante requisitada nos Estados Unidos, ela passa a dividir o seu tempo vivendo nos dois países, uma condição especialíssima, que lhe permite continuar escrevendo sobre a interseção de mundos distintos, aspecto essencial em sua criação literária que se fortalece nessa alternância espaço-temporal.

Há também alusões à interferência do fenômeno da globalização nas diásporas representadas em *Americanah*, ainda que algumas delas não sejam exatamente da forma como apregoam Ritzen e Dean (2014), Cohen (1997) e Sen (2011), antes citados. De forma geral, a ambientação no romance é uma combinação de referências locais e nacionais, mas sobrepostas pelo global. Um exemplo da presença dos fluxos globais multidirecionais na narrativa, com os quais nos deparamos já no início do romance, é a transmissão de ideias e de valores que atingem as cabeleireiras do salão de beleza em Trenton, por meio das imagens e das narrativas da indústria cinematográfica nigeriana, conhecida como Nollywood. As mulheres passam o dia assistindo a esses filmes vindos da África, com os quais se identificam mais que com aqueles dos canais da TV estadunidense. Os romances e as intrigas de Nollywood exercem grande influência sobre elas: as cabeleireiras do salão conhecem os atores e atrizes, comentam os enredos, não interrompendo a exibição nem mesmo nos intervalos das refeições. O leitor mais atento pode vir a associar, por exemplo, a vulnerabilidade emocional de Aisha com o consumo de imagens e ideias excessivamente românticas do cinema de Nollywood. Aisha havia sido explorada por um homem estadunidense nos tempos de sua chegada ao país, com quem esperava se casar. Agora deseja com todas as suas forças o casamento com um de seus dois namorados. Desemparada, ela quer que Ifemelu, uma desconhecida, convença pelo menos um deles a se casar com ela.

O movimento oposto, isto é, das imagens que vão dos Estados Unidos para a África, também pode ser observado em certos detalhes, como quando Ifemelu está em seu apartamento em Lagos com a amiga Ranynudo, assistindo ao noticiário de celebridades do canal *E! Entertainment.* Nesse mesmo fluxo, observa-se, na composição de algumas personagens nigerianas, a recepção de imagens e ideias vindas dos Estados Unidos, que levam a uma certa idolatria ao modo de vida estadunidense. O pai de Ifemelu, crítico atento das questões político-sociais da Nigéria, tende a contrapor as mazelas de seu país à organização, à ética, à honestidade e às oportunidades que acredita existirem nos Estados Unidos: "A América é um lugar organizado e as oportunidades de emprego são abundantes lá" (ADICHIE, 2013, p. 203, tradução minha).[68] A filha, entretanto, depois que passa a viver nos EUA, percebe que seu pai, assim como muitos nigerianos, idealizam a América sem, de fato, conhecer as dificuldades por que passam os imigrantes e um quotidiano em que organização e honestidade nem sempre são a regra. O emprego de Ifemelu, por exemplo, foi fruto de indicação e não por mérito curricular, tendo surgido somente depois de longa procura.

Outro aspecto da globalização ilustrado em *Americanah* é o *brain drain*: "A Nigéria está afugentando seus melhores recursos" (ADICHIE, 2013, p. 102, tradução minha),[69] observa a mãe de Obinze, de maneira resignada, no momento da partida de Ifemelu. A "evasão de cérebros" não é apenas representada pela ida de Ifemelu, mas pela de outros jovens de sua geração, como Kayode e Emenike, que se qualificam na Nigéria até determinado ponto para depois irem buscar melhores condições de vida na Inglaterra ou nos Estados Unidos.

Ainda que, por um lado, *Americanah* ilustre aspectos da globalização, por outro, o romance nos força a problematizar algumas afirmações teóricas, no tocante à relação entre globalização e diáspora. Quando Cohen (1997) assinala que a globalização estimula as diásporas, ele parece desconsiderar o controle significativo

[68] *"America is an organized place and job opportunities are rife there."*

[69] *"Nigeria is chasing away its best resources."*

que o Estado-nação continua exercendo sobre os deslocamentos internacionais. Obinze, por exemplo, não realiza seu objetivo de imigrar para os Estados Unidos pelo simples fato de o consulado americano na Nigéria não lhe conceder um visto. Seu caso nos alerta para o fato de que o aumento no número de diásporas na era da globalização, bem como as novas formas de comunicação e transporte mundiais não necessariamente significam que o cruzamento de fronteiras internacionais se tornou corriqueiro para todos.

Assim, quase por acaso, Obinze vai parar na Inglaterra, onde tem contato com nigerianos, como o primo Nicholas e sua esposa, e o amigo de colégio Emenike, que representam aquilo que teóricos chamam de "comunidade diaspórica pré-existente" que recebe o novo membro. Mas as coisas não são fáceis para Obinze na suposta "comunidade", da qual recebe pouquíssima ajuda. Assim, o enclave diaspórico nigeriano em Londres, que vemos descrito em *Americanah*, não é em sua totalidade compatível com a proposição de que o processo de adaptação e de trabalho seria mais fácil para "grupo adaptáveis aos deslocamentos internacionais" (COHEN, 1997). Ademais, sua representação também não sugere a "forte" consciência étnica baseada em um senso de distinção ou em história comum ou crença em destino comum, conforme uma das características teorizadas por Cohen.

As facilidades de comunicação do mundo globalizado também não ressoam de maneira assim tão fluida em *Americanah*. Embora a telefonia e a internet sejam utilizadas, há um aspecto humano que os teóricos desconsideram: a simples decisão de isolar-se. Obinze, durante os três anos que fica na Inglaterra, fala pouquíssimas vezes com sua mãe, porque se sente magoado com a forma como ela o obrigou a viajar e também por acreditar que não tinham assunto para conversar. A perda de contato entre Ifemelu e Obinze também segue essa mesma lógica: ambos estão "globalizados", com seus correios eletrônicos, contas no Facebook e telefones digitais para se comunicarem, mas, quando Ifemelu se retrai, após viver momentos deprimentes nos EUA, ela simplesmente não mais responde aos e-mails e telefonemas de Obinze. Em outras palavras, em *Americanah*, há tecnologias de

comunicação modernas, típicas da globalização, mas, assim como na vida real, não há nada que obrigue as pessoas a se comunicarem quando não desejam. Nesse caso, também não há a chamada compressão tempo-espaço associada à teoria da Globalização: a distância intercontinental se torna, de fato, um empecilho entre terra natal e diáspora.

2.2 Dois aspectos específicos

2.2.1 O lado positivo da vida diaspórica

Um dos aspectos da vida na diáspora elencados por Cohen (1997) é a possibilidade de realizações fecundas e criativas, conforme vimos. Trata-se de um tema menos explorado nos estudos teóricos sobre diáspora, embora o trabalho de Cohen possa se constituir como exceção a essa regra. Em *Global Diasporas*, esse autor afirma que, em uma sociedade hospedeira tolerante,

> mesmo as diásporas de vítimas podem ter, nos Estados-nações modernos, suas experiências enriquecedoras e criativas, tanto quanto enervantes e aterrorizantes. As consideráveis conquistas intelectuais e espirituais dos judeus na diáspora simplesmente não poderiam ter acontecido em uma estreita sociedade tribal como a da antiga Judeia. Os armênios e irlandeses prosperaram material e politicamente. (COHEN, 1997, p. 167, tradução minha).[70]

Nessa passagem, Cohen faz referências a uma de suas categorias de diásporas, a de vítimas, que são aquelas que decorrem de acontecimentos traumáticos,

[70] *"Even victim diasporas can find their experiences in modern nation-states enriching and creative as well as enervating and terrifying. The Jews' considerable intellectual and spiritual achievements in the diaspora simply could not have happened in a narrow tribal society like that of ancient Judea. The Armenians and Irish thrived materially and politically."*

violentos ou catastróficos, como a dos judeus, dos armênios e dos irlandeses, exemplos aos quais Cohen recorre várias vezes em seu livro. Além de considerar a mobilidade como impulso criativo para projetar um grupo para fora do provincianismo local, Cohen vai além, afirmando que condições adversas encontradas na terra estrangeira estimulam a criatividade nas comunidades diaspóricas: “Ainda que haja um grau de ansiedade subterrânea na diáspora, é possível argumentar que isto é precisamente o que motiva a necessidade de sucesso. Se a vida é fácil demais, Jacob Neusner argumenta de forma convincente, a criatividade pode secar” (NEUSNER apud COHEN, 1997, p. 7, tradução minha).[71] Cohen complementa esse argumento, citando o extraordinário número de prêmios Nobel de judeus vivendo no Ocidente, conquistados nas artes, na medicina e nas ciências, e menciona argumentos de Pnina Werbner, autora que enfatiza as dimensões positivas em detrimento dos perigos e traumas da vida na diáspora.

Na ficção, *Americanah* faz um emaranhado de experiências problemáticas e de conquistas do sujeito na diáspora, duas dimensões dignas de serem exploradas com mais empenho. Observa-se que, no exemplo de Obinze, a possibilidade de uma vida criativa na diáspora não chega a se realizar pelas condições muito adversas que ele encontra na Inglaterra, que culminam com sua deportação. Afora alguns momentos de solidariedade e relativa tranquilidade, a trajetória de Obinze naquele país é marcada pela tensão, pelo medo e pelo desconforto. Na caracterização de tia Uju, embora ela consiga trabalhar nos Estados Unidos legalmente, também predomina o lado problemático na relação com a terra que a recebe, marcado por uma sequência de desafios que parecem nunca terminar.

Todavia, nas experiências vividas por Ginika e por Ifemelu, os Estados Unidos, como sociedade anfitriã, lhes oferecem a possibilidade de viver uma vida melhor em alguns aspectos. Em sua chegada, ao se reencontrar com Ginika na Filadélfia,

[71] *“Even if there is a degree of subterranean anxiety in the diaspora, it may be possible to argue that this is precisely what motivates the need for achievement. If life is too comfortable, Neusner convincingly argues, creativity may dry up.”*

Ifemelu é bastante crítica em relação à amiga, que está muito mudada: mais magra, cabelos super alisados, vestindo roupas no estilo americano e falando de maneira forçada, como se representasse um papel. Ginika conta histórias como se ensinasse lições sobre a América. Mais tarde, Ifemelu a observa em uma reunião com suas amigas americanas, impressionada por ver como Ginika havia se tornado semelhante a elas: rindo sobre os mesmos assuntos, usando o mesmo vocabulário e bebendo a mesma bebida. Ifemelu, então, avalia:

> Havia códigos que Ginika sabia, formas de ser que ela havia dominado. Ao contrário de tia Uju, Ginika tinha vindo para a América com a flexibilidade e fluidez da juventude, as deixas culturais haviam penetrado em sua pele, e agora ela ia jogar boliche e sabia quem era Tobey Maguire. (ADICHIE, 2013, p. 126, tradução minha).[72]

Como qualquer personagem secundária, a caracterização de Ginika é sucinta; não se sabe, por exemplo, o grau das adversidades por ela enfrentadas nos primeiros tempos como imigrante, isto é, qual o caminho percorrido antes que viesse a ser uma pessoa integrada socialmente, aos olhos de Ifemelu. Mesmo assim, de modo geral, é possível concluir que Ginika está feliz com a vida que leva, demonstrando estar, em grande parte, integrada ao ambiente da terra que a recebeu. Caracterizada dessa forma, pode-se dizer que a personagem está a meio termo do critério de sujeito diaspórico que vive uma "vida enriquecedora e criativa", segundo teoriza Cohen.

As conquistas pessoais de Ifemelu, entretanto, são mais detalhadas em *Americanah*. Em meio às dificuldades por que ela passa, pode-se estabelecer um "recorte" de ocorrências e realizações positivas da personagem na diáspora. Desde o início do processo, ainda na Nigéria, Ifemelu é favorecida em pontos importantes, como

[72] *"There were codes Ginika knew, ways of being that she had mastered. Unlike Aunty Uju, Ginika had come to America with the flexibility and fluidness of youth, the cultural cues had seeped into her skin, and now she went bowling, and knew what Tobey Maguire was about."*

o fato de obter o visto de estudante com uma facilidade incomum e uma bolsa de estudos de 75%. Ter uma tia e uma amiga já vivendo nos EUA também traz determinadas comodidades aos primeiros meses de Ifemelu, ainda que venham paralelas aos desafios. Além disso, estar no país para realizar estudos universitários é, sem dúvida, um indício de condição privilegiada em relação aos que imigram sem nenhum vínculo institucional, apenas para realizar trabalhos subalternos. O ambiente universitário traz, dentre outras coisas, o contato de Ifemelu com um grupo de estudantes africanos, ambiente em que ela faz amizades que lhe ajudam nas dificuldades do dia a dia.

Nota-se ainda que, mesmo tendo demorado a aparecer, o emprego de babá na casa de Kimberley, além de trazer mais dignidade a Ifemelu, faz parte da cadeia de eventos que a favorecem. É nesse trabalho que ela conhece Curt, primo de Kimberley, com quem começa a namorar. O rapaz se interessa por ela no primeiro instante e o relacionamento traz novos paradigmas à vida da moça, pois Curt tem uma forma otimista de enxergar a vida: "Ele acreditava em bons presságios, pensamentos positivos e finais felizes para os filmes, uma crença despreocupada, porque ele não os havia analisado profundamente antes de escolher acreditar; ele apenas acreditava" (ADICHIE, 2013, p. 199, tradução minha).[73] Ifemelu, que o chama de *true believer* ou "crédulo verdadeiro", está ciente de que a maneira de ser do namorado é inocente e tem raízes na origem privilegiada de sua família abastada. Isso lhe proporciona liberdades que ela não possui, como viajar o mundo e experimentar um novo negócio sem, de fato, precisar se preocupar se dará certo financeiramente. Mesmo assim, o otimismo e o entusiasmo de Curt conquistam Ifemelu, deixando-a fascinada. Além disso, como Curt gosta e deseja Ifemelu de fato, sua sinceridade e a leveza do relacionamento representam uma trégua na sequência de embates e tensões a que ela vinha sendo submetida desde a vinda para os Estados Unidos:

[73] *"He believed in good omens and positive thoughts and happy endings to films, a trouble-free belief, because he had not considered them deeply before choosing to believe; he just believed."*

> Com Curt, ela se tornou, em sua mente, uma mulher livre de nós e de preocupações, uma mulher correndo na chuva com o gosto de morangos aquecidos pelo sol em sua boca. [...]. Com ele ela fazia caminhadas, caiaque, acampava perto da casa de férias de sua família, coisas que ela nunca teria imaginado fazer antes. Estava mais leve e mais magra; ela era a Namorada do Curt, um papel que vestiu como se fosse seu lisonjeiro vestido predileto. Ela ria mais porque ele ria muito. (ADICHIE, 2013, p. 198, tradução minha).[74]

Ao usufruir da tranquilidade e das novas experiências que o mundo de Curt lhe oferece, Ifemelu passa a ter condições de fazer mais créditos na faculdade e de melhorar suas médias. Também consegue economizar um pouco mais e enviar mais dinheiro para os pais na Nigéria. Curt também constrói uma ponte entre Ifemelu e seu novo emprego. Preocupada, ela se aproxima do final de sua graduação e, assim como todos os amigos africanos, é preterida na agência de empregos da faculdade porque a documentação dos imigrantes é mais burocrática. Mas Curt faz contatos com uma empresa conhecida de sua família que, além do emprego, encaminha a solicitação do visto de trabalho, iniciando o processo de aquisição do *green card*. É óbvio que Ifemelu fica agradecida, mas, ao mesmo tempo, avalia como Curt consegue, com simples ligações telefônicas, "reorganizar o mundo" (ADICHIE, 2013, p. 204, tradução nossa)[75], resolvendo de maneira rápida aquilo que representa um drama para um imigrante: "ela era um balão cor de rosa, leve, flutuando até o topo" (ADICHIE, 2013, p. 204, tradução minha),[76] ao passo que seus amigos africanos estavam desesperados atrás de soluções para seus vistos temporários prestes a vencer.

---

[74] *"With Curt, she became, in her mind, a woman free of knots and cares, a woman running in the rain with the taste of sun-warmed strawberries in her mouth. [...] She went hiking with him, kayaking, camping near his family's vacation home, all things she would never have imagined herself doing before. She was lighter and leaner; she was Curt's Girlfriend, a role she slipped into as into a favorite, flattering dress. She laughed more because he laughed so much."*

[75] *"rearrange the world."*

[76] *"she was a pink balloon, weightless, floating to the top"*.

No entanto, a principal evidência de que Ifemelu é bem-sucedida nos Estados Unidos está em seu *blog*. A sugestão vem da amiga Wambui, após um longo e-mail em que Ifemelu narra uma experiência vivida com Curt. As postagens, autodefinidas como "observações curiosas de uma negra não americana sobre a América", giram em torno de temas como classe e ideologia, que caracterizam os agrupamentos na sociedade estadunidense, o que Ifemelu denomina "tribalismo americano", e, principalmente, do tema raça, a partir do qual se desdobram outros assuntos: relacionamentos interraciais, a candidatura de Barack Obama e o cabelo de Michelle Obama.

Como já abordado antes, os leitores vão aumentando de maneira vertiginosa, com postagens que geram comentários de pessoas que ora se identificam e complementam as ideias, ora discordam do enfoque dado por Ifemelu, escrevendo comentários agressivos. A discordância, entretanto, gera mais divulgação. Começam a surgir leitores que desejam contribuir financeiramente como forma de apoiar a iniciativa do *blog*, que para muitos se torna uma causa. Algumas dessas doações são valores vultosos. Em pouco tempo, alguém sugere que Ifemelu abra espaço para publicidade no *blog*. Ela aceita a sugestão e a veiculação de anúncios tem início, gerando maiores dividendos, permitindo até mesmo a contratação de uma assistente.

Outra consequência da repercussão do *blog* são os convites que Ifemelu passa a receber para palestras sobre diversidade, pelas quais também é muito bem remunerada. Muitos que a assistem em empresas, associações e universidades enviam e-mails repudiando os conceitos por ela abordados, mas a polêmica parece favorecer o debate em vez de o prejudicar, e assim, ela recebe ainda mais convites. Da experiência com as palestras, Ifemelu tira novos aprendizados. Ela nota, por exemplo, que o público leitor de seu *blog* é diferente das pessoas que assistem às suas conferências. Muitos dos que a contratam desejam apenas o gesto de sua presença, não importando os conteúdos apresentados. Mesmo com essas percepções não muito positivas, o fato é que o *blog* e as atividades dele derivadas dão independência financeira a Ifemelu, permitindo que ela adquira um pequeno apartamento em um condomínio e faça uma conta bancária considerável, fundos que ela guarda para utilizar no retorno à Nigéria.

Porém, tão importante quanto a independência financeira que proporciona é a função do *blog* como veículo de expressão de opiniões de Ifemelu e desenvolvimento de sua capacidade criativa, permitindo que ela se coloque na esfera pública e deixe no passado a sensação opressora da invisibilidade aos olhos da sociedade que a cerca. O *blog* aumenta a autoconfiança de Ifemelu, inserindo-a social e politicamente pela via da discussão dos temas que lhe são mais caros, proporcionando-lhe também maior compreensão sobre os estadunidenses e o sobre os Estados Unidos.

Uma outra decorrência positiva do *blog* é o reencontro de Ifemelu com Blaine, um professor universitário negro que ela havia conhecido oito anos antes. A óbvia atração entre ambos resulta em um relacionamento sério, que traz consigo novas experiências para Ifemelu. Blaine é "muito americano", conforme ela própria define: é metódico, gosta de alimentação orgânica, usa fio dental sistematicamente, conhece um pouco sobre todos os assuntos: "Ele era como um tônico salutar; com ele, ela só poderia habitar um nível mais elevado de bondade" (ADICHIE, 2013, p. 312, tradução minha).[77] Por influência de Blaine, Ifemelu muda alguns hábitos, começando a se alimentar melhor e a fazer ginástica. Nesse convívio, Ifemelu também abre os olhos para diferentes nuances da vida americana que ela ainda não havia se interessado, como a política e os debates de questões sociais na universidade e em sua roda de amigos.

***

Em *Americanah*, as vidas de Ginika e de Ifemelu, examinadas nesta seção, apresentam graus diferentes de "peculiaridade", para utilizar o termo de Cohen (1997), conforme vimos, talvez mais por razão de critérios literários, já que o detalhamento dos fatos é maior na representação da protagonista. No que se refere à Ifemelu, pode-se, por um lado, criticar o peso excessivo dado aos relacionamentos

[77] *"He was like a salutary tonic; with him, she could only inhabit a higher level of goodness."*

amorosos da protagonista com Curt e com Blaine, no decorrer da narrativa. Eles são, conforme demonstrou-se na análise, parte fundamental do que pode vir a ser denominado vida profícua e feliz na diáspora, tendo Ifemelu como a representação do sujeito diaspórico. A crítica do foco nos relacionamentos de Ifemelu com os namorados advém da impressão que a narrativa possa passar de que uma mulher depende da presença masculina para ser bem-sucedida. Por outro lado, ainda que essa controvérsia seja relevante, *Americanah* também é contundente na representação de uma protagonista que prospera material e politicamente na diáspora por esforço próprio, visto que o *blog* é criado e desenvolvido por ela mesma. Não se pode ignorar, além disso, que o bom domínio da língua inglesa, já trazido da terra natal, e a formação universitária em Comunicação Social são fundamentais para a qualidade do *blog* e das palestras de Ifemelu, estando na base de seu sucesso. Assim, a personagem contribui para pensarmos as realizações positivas do sujeito diaspórico como resultados de fatores complexos, uma combinação da bagagem trazida da terra natal e dos esforços pessoais na terra anfitriã.

Por último, se contrastarmos os exemplos de Obinze, Ginika e Ifemelu na diáspora, a análise de *Americanah* conduz a novos questionamentos nascidos do confronto entre as vidas diaspóricas da representação literária de Adichie e a diáspora na teorização de Cohen: o relativismo das noções de "vida enriquecedora e criativa" e de "país tolerante ao pluralismo". Tomadas aqui de maneira isolada, as vidas de Ginika e Ifemelu na diáspora se mostram bem-sucedidas, mas o fato de que pagam um "preço pelo sucesso" não pode ser ignorado: esse preço faz com que suas conquistas tenham um valor relativo, para muitos subjetivo, maior ou menor dependendo da perspectiva. A assimilação a que se submete um sujeito na diáspora pode alçar patamares altos que destituem suas identificações fundamentais, forçando-o a uma rejeição de si mesmo. Também a noção de país plural e tolerante, quando associada aos Estados Unidos, não tem uma validade intrínseca, como se pode depreender da análise de Ifemelu, assim como a Inglaterra, para Obinze não é de todo hostil, como veremos na próxima seção.

2.2.2 Relações problemáticas na diáspora

Desde os anos 1990, Safran (1991) e Cohen (1997) afirmam claramente que comunidades diaspóricas vivem, devido à falta de aceitação, uma relação problemática com as sociedades que as recebem. Essa constatação ainda continua relevante, como se observa, por exemplo, em *Diasporas and homeland conflicts: a comparative perspective*. Nesse livro, Bahar Baser (2016) aborda as tensões vividas pelas diásporas turca e a curda na Suécia e na Alemanha, acrescentando que o problema também atinge os descendentes. Cabe aqui notar que há várias formas de tensão nas diferentes diásporas, conforme Cohen chegou a afirmar:

> Os chineses na Malásia, os indianos nas Fiji, os poloneses na Alemanha, os italianos na Suíça, os japoneses no Peru, os irlandeses na Inglaterra, os palestinos no Kuwait, os povos caribenhos na Europa, os Sikhs na Grã-Bretanha, os turcos e os romenos na Alemanha e os curdos na Turquia vivenciaram antagonismo e discriminação legal ou ilegal. Uma parcela tornou-se objeto de ódio violento em seus países de assentamento. O que faz essa forma de tensão interétnica diferente do caso geral é que, em certa medida, esses grupos podem olhar para além de suas comunidades imediatas para comunidades co-étnicas em outros lugares (para fins de conforto, comparação e de identificação) e para a possibilidade de retornar à pátria real ou imaginada (COHEN, 1997, p. 167, tradução minha). [78]

[78] *"The Chinese in Malaya, Indians in Fiji, Poles in Germany, Italians in Switzerland, Japanese in Peru, Irish in England, Palestinians in Kuwait, Caribbean peoples in Europe, Sikhs in Britain, Turks and Roma in Germany and Kurds in Turkey have all experienced antagonism and legal or illegal discrimination. A number have become the objects of violent hatred in their countries of settlement. What makes this form of inter-ethnic tension different from the general case is that in some measure these groups can look outside their immediate communities (for comfort, comparison and identification) to co-ethnic communities elsewhere and to the possibility of returning to a real or imagined homeland."*

Aos tipos de tensão citados por Cohen – antagonismo, discriminação legal e ilegal e violência – podem-se acrescentar outros, como a xenofobia, a falta de oportunidades de estudo e o desemprego nos países hospedeiros. Pode-se também ampliar a discussão, a partir de Safran, Cohen e Baser, sobre as diferentes formas e diferentes níveis de gradação destas tensões que caracterizam a relação problemática entre diáspora e terra hospedeira, bem como as particularidades observadas em cada comunidade diaspórica. *Americanah* é rico em detalhes desse aspecto. A parte III do romance, por exemplo, é dedicada à experiência de Obinze na Inglaterra. O jovem sobrevive de trabalhos subalternos, buscando um casamento arranjado para poder legalizar sua documentação, vivendo na invisibilidade e na permanente tensão do risco de ser descoberto e deportado. Mas é na análise da protagonista Ifemelu que se pode obter maiores evidências dos conflitos e tensões na diáspora, conforme faço a seguir.

2.2.2.1 A falácia da "América Real"

Ifemelu é o exemplo mais detalhado sobre como o sujeito na diáspora enfrenta atribulações e conflitos na relação com a terra que o recebe. Entretanto, para discorrer de modo efetivo sobre a protagonista de *Americanah*, é imprescindível examinar algumas personagens ligadas a ela, como forma de contextualização, especialmente tia Uju e Dike, também em constante tensão com os Estados Unidos e com os estadunidenses.

A constatação de que tia Uju enfrenta problemas nos EUA tem seus primeiros sinais ainda antes da partida de Ifemelu para o país. A princípio, suas ligações telefônicas para a sobrinha eram frequentes, mas os contatos vão diminuindo: Uju precisa de três empregos para sobreviver, pois ainda não está licenciada para exercer a medicina nos EUA. Além da carga pesada de trabalho, Uju conta sobre os estudos para os diversos exames e etapas necessárias pelas quais passa para poder clinicar. Em meio aos relatos de sua própria vida, Uju muitas vezes incentiva a ida de Ifemelu para os EUA a fim de completar os estudos, descrevendo como o sistema universitário estadunidense é estável, ao contrário do nigeriano.

Ao telefone, Ifemelu percebe que Uju está estranha, entusiasmada e ausente ao mesmo tempo. Nota também que suas narrativas sobre a "vida na América" são um misto de acontecimentos que ela não compreende bem, mas Ifemelu passa a crer que sua vida acadêmica será melhor nos EUA. Dessa forma, ela é convencida a imigrar, ainda que não muito certa do que lhe espera. Mas as surpresas em relação a sua tia começam já no desembarque: "Havia algo diferente nela. Ifemelu tinha notado imediatamente no aeroporto: os cabelos mal trançados, sem brincos nas orelhas, o abraço rápido e casual, como se tivessem sido semanas, em vez de anos, desde que tinham se visto pela última vez" (ADICHIE, 2013, p. 105, tradução minha).[79] Além da ausência da vaidade, que sempre caracterizou Uju, Ifemelu se admira de ver como ela está apressada, impaciente e fria.

As mudanças percebidas no primeiro momento vão se somando a outras piores. Apesar de trabalhar muito, Uju mal consegue cobrir as despesas do mês. No supermercado, ela nunca compra o que precisa, só o que está em promoção. Uju sobrecarrega Ifemelu com instruções sobre a casa, a comida, o filho e sobre como Ifemelu vai trabalhar com uma identidade falsa. A cabeça da moça gira e ela sente como se uma velha intimidade entre as duas tivesse caducado de repente. À noite, na cozinha, Ifemelu a observa estudando um livro de medicina, enquanto come um hambúrguer: "Sua pele seca, seus olhos com olheiras, seu espírito desbotado de cor. Ela parecia olhar, em vez de ler o livro" (ADICHIE, 2013, p. 109, tradução minha).[80]

A imagem do zumbi em lugar do ser humano é, por fim, explicada: tia e sobrinha têm uma conversa sincera na qual Uju desabafa sobre como está exausta, trabalhando e estudando ao mesmo tempo e sustentando o filho sozinha. Relata também que havia sido, pela primeira vez na vida, reprovada em uma das provas de medicina e que havia dependido da caridade das amigas nigerianas nos primeiros

---

[79] *"There was something different about her. Ifemelu had noticed right away at the airport, her roughly braided hair, her ears bereft of earrings, her quick casual hug, as if it had been weeks rather than years since they had last seen each other."*

[80] *"Her skin dry, her eyes shadowed, her spirit bleached of color. She seemed to be staring at, rather than reading the book."*

meses quando imigrou. Ifemelu não tem palavras para consolá-la; ela havia imaginado que a condição de vida da tia nos EUA era melhor nas conversas ao telefone. Mas agora Ifemelu a observa: "... a velha tia Uju jamais teria usado os cabelos em tranças tão desalinhadas. Ela nunca teria aguentado o cabelo que crescia como passas no queixo, ou vestido calças velhas que formavam papos entre suas pernas. A América a havia subjugado" (ADICHIE, 2013, p. 111, tradução minha).[81]

A perda da vaidade feminina, o descuido de si mesma, são, para Ifemelu, a confirmação da subjugação de Uju pela "América", pois representam o grau máximo do abandono de si mesma. No exemplo de Uju, os EUA são uma sociedade hospedeira que aprisiona por meio de rotinas pesadas, opressivas e desumanas. Essa condição prossegue, mesmo após a aprovação no exames e obtenção da licença de médica. Uju enfrenta racismo na escola do filho e dificuldades na residência médica e nas consultas, pois há pacientes que se recusam a ser atendidos por uma médica negra.

A situação já grave se deteriora quando Uju conhece Bartholomew, um contador nigeriano que há muito vive nos Estados Unidos. Durante o rápido namoro, antes de morarem juntos, Bartholomew se comporta "grandiosamente, como um prêmio especial que tia Uju estava tendo a sorte de receber" (ADICHIE, 2013, p. 117, tradução minha).[82] Fragilizada e crendo que um relacionamento lhe traria mais tranquilidade, Uju faz o ritual da futura boa esposa que sabe cozinhar, que serve a comida ao marido e que concorda sempre com o que ele diz. Em vão, Ifemelu desaprova a possibilidade de um relacionamento, entristecida por ver sua tia iludida pelo simples fato de Bartholomew ser nigeriano, como se isso fosse suficiente para que um relacionamento desse certo:

> Depois de ele ter ido embora naquele sábado, tia Uju perguntou a Ifemelu:

---

[81] *"...the old Aunty Uju would never have worn here hair in such scruffy braids. She would never have tolerated the ingrow hair that grew like raisins on her chin, or worn trousers that gathered bulkily between her legs. America had subdued her."*

[82] *"…grandiosely, like a special prize that Aunty Uju was fortunate to have."*

> — O que você achou?
> — Ele usa creme clareador de pele.
> — O quê?
> — Você não viu? O rosto dele tem uma cor engraçada. Ele deve estar usando um daqueles baratos sem protetor solar. Que tipo de homem faz clareamento de pele, *biko*?
> [...]
> — Ele não é ruim. Tem um emprego bom – ela fez uma pausa. Não estou ficando nem um pouco mais jovem. Quero que Dike tenha um irmão ou uma irmã.
> — Na Nigéria, um homem como ele sequer teria a coragem de falar com você.
> — Nós não estamos na Nigéria, Ifem. (ADICHIE, 2013, p. 118-119, tradução minha).[83]

A constatação final de Uju nesse diálogo é oportuna para o entendimento da condição diaspórica que tenho discutido. Não estar mais na Nigéria muda os prospectos de Uju, apontando para uma deterioração de sua qualidade de vida, de seu bem-estar e de sua paz interior. E grande parte disso se deve ao fato de ser mulher. Estar longe de sua terra natal, em um contexto social abundante de desvantagens que abalam sua autoestima, faz com que Uju aceite um relacionamento com um homem medíocre e sexista, algo que jamais ocorreria se ela estivesse na Nigéria, conforme observa Ifemelu. As previsões de Ifemelu se concretizam com o passar do tempo:

---

[83] *After he left that Saturday, Aunty Uju asked Ifemelu, "What did you think?"*
"He uses bleaching cream."
"What?"
"Couldn't you see? His face is a funny color. He must be using the cheap ones with no sunscreen. What kind of man bleaches his skin, biko?"
[...]
"He's not bad. He has a good job." She paused. "I'm not getting any younger. I want Dike to have a brother or a sister."
"In Nigeria, a man like him would not even have the courage to talk to you."
"We are not in Nigeria, Ifem."

Bartholomew não gosta do filho de Uju, não colabora com as tarefas de casa e chega ao ponto de exigir que ela lhe entregue todo o seu salário, até que a inevitável separação acontece. O exemplo de Uju e sua relação com Bartholomew pode ser analisado a partir de Gayatri C. Spivak (1996), que discorre sobre a mulher diaspórica em "Diasporas old and new: women in transnational world": "Elas nunca foram sujeitos e agentes por completo na sociedade civil; em outras palavras, cidadãos de primeira classe de um Estado" (SPIVAK, 1996, p. 249, tradução minha).[84] Assim, mesmo em uma diáspora do século XXI, como a nigeriana, há fortes indícios de que as mulheres continuam a ser exploradas, da forma como seriam na terra natal ou ainda pior.

2.2.2.2 Mais sobre a falácia: ilusões nigerianas

A protagonista de *Americanah* também é uma mulher diaspórica, ainda que sua trajetória seja distinta daquela de sua tia Uju. De certa forma, a análise sobre o cabelo de Ifemelu no capítulo 1 deste livro como parte da "experiência de impasses, conflitos e constrangimentos em solo estadunidense" se constituiu em abertura para análise sobre como se dá a tensão entre o sujeito diaspórico e a terra que o recebe. Antecipadamente, vimos que a aceitação em uma terra hospedeira como os EUA é sempre parcial, ocorrendo na medida em que Ifemelu tem de ceder a pressões, como alisar o próprio cabelo para ter um "*look* profissional", a fim de afastar a indignidade do desemprego. Mesmo se submetendo a esses padrões, ela não desfruta da sensação de pertencimento pleno. Tais pressões envolvem o que denominei de fingimento identitário, que se dá não só pela mudança do cabelo, mas pela forma de falar, de vestir e de se comportar.

Em *Americanah,* é tácito que a relação conflituosa entre diáspora e terra hospedeira é fartamente ilustrada pelas relações pessoais, como apresentarei mais adiante. Mas, antes de examinar as relações pessoais de Ifemelu como representação do conflito entre diáspora e terra hospedeira, é preciso deixar clara a imagem que

[84] *"They have never been full subjects of and agents in civil society: in other words first-class citizens of a state".*

os nigerianos, na Nigéria, têm dos Estados Unidos. De maneira geral, a sociedade nigeriana é fascinada pelas ideias de viajar ao exterior e de emigrar. Quando a família de Ginika está de partida, os pais de Ifemelu exaltam o fato como uma benção, uma opção que a maioria das pessoas não tem. Na escola, os amigos a rodeiam: “Eu daria qualquer coisa para ser você agora” (ADICHIE, 2013, p. 65, tradução minha),[85] diz a amiga Priye. Por ser filha de uma americana, Ginika tem passaporte estadunidense, algo considerado “a coisa mais legal de todas”, muito melhor que ter um passaporte britânico, segundo o jovem Kayode. O prestígio dos Estados Unidos entre esses jovens nigerianos se explica, em parte, pela influência cultural dos filmes e programas de TV americanos a que assistem e pelas revistas americanas que leem. Dentre todos, Obinze é o mais fascinado com a cultura estadunidense, conhecendo maiores detalhes sobre celebridades e lendo livros como *As aventuras de Huckleberry Finn*, considerados muito regionais e difíceis de serem compreendidos. Obinze também idealiza os Estados Unidos como uma espécie de paraíso, algo que se constitui em forte influência sobre sua namorada Ifemelu.

Meu argumento é o de que a imagem, idealizada em excesso, que os nigerianos têm dos Estados Unidos aumenta a expectativa frustrada e a decepção na diáspora, quando a “América real”, conforme expressão da narradora, vai se revelar ao imigrante. Por conseguinte, expectativas transformadas em grandes frustações parecem ter efeito ainda mais devastador sobre o sujeito diaspórico nigeriano nos EUA, fazendo com que os problemas sejam sentidos de maneira mais profunda. Os primeiros momentos nos EUA, quando Ifemelu se depara com a vida dura de sua tia, já discutidos, ilustram como tais decepções provocam um choque. No apartamento de apenas dois quartos da tia, diferente das lindas e espaçosas casas americanas dos programas de TV, Ifemelu sequer tem uma cama. Dormir no chão do quarto de seu primo na “gloriosa América” é uma de suas primeiras decepções. A rua, mal iluminada e cheia de carros estacionados, também não lhe parece bonita como as que ela via nos filmes.

[85] *“I would give anything to be you right now.”*

A ausência de uma cama minimamente confortável se constituirá, de forma metafórica, na impossibilidade do descanso, na ausência de um refúgio de tranquilidade para o sujeito diaspórico na sociedade que o recebe, fazendo dele uma espécie de soldado sempre alerta na expectativa de um ataque iminente. De fato, para dar maior dimensão ao desapontamento de Ifemelu, Adichie articula com criatividade algumas “metáforas da decepção”. O calor do verão americano é opressor para a protagonista porque em sua chegada ele fez parte do descompasso entre a América sonhada e a América de fato encontrada. Por toda a vida, Ifemelu fixou mentalmente o inverno como estação permanente dos Estados Unidos, uma paisagem de neve e de temperaturas baixas tão forte que “não poderia ser rechaçada pela razão” (p. 104),[86] isto é, pelo fato de desembarcar naquele país em pleno verão. Assim, antes de viajar, ela compra o casaco mais pesado que encontra e, ao sair do aeroporto, o calor sufocante a deixa aterrorizada.

Mesmo com as decepções da fase inicial, no primeiro verão Ifemelu continua à espera de um suposto encontro com a “América real” que acredita estar prestes a acontecer, provavelmente quando suas aulas começarem. É também o momento de experimentação de comidas diferentes, hambúrgueres e *wraps* trazidos por Uju, sabores que Ifemelu gostava num dia e desgostava no outro:

> Ela ficava confusa com a falta de gosto das frutas, como se a natureza tivesse esquecido de polvilhar um pouco de tempero sobre as laranjas e as bananas, mas gostava de olhar para elas, e de tocá-las, pois as bananas eram tão grandes, tão uniformemente amarelas, que ela perdoava sua falta de gosto. (ADICHIE, 2013, p. 114, tradução minha).[87]

Aprazíveis somente na aparência exterior, laranjas e bananas se configuram em mais uma metáfora de decepção; na medida em que a narrativa progride, elas

---

[86] *“...could not be fended off by reason”. (tradução minha)*

[87] *“She was disoriented by the blandness of fruits, as though Nature had forgotten to sprinkle some seasoning on the oranges and the bananas, but she liked looking at them, and to touch them; because bananas were so big, evenly yellow, she forgave their tastelessness”.*

aludem a um modo de vida americano e também de um certo tipo de pessoas que Ifemelu conhece na sociedade estadunidense, que dão importância à aparência como um aspecto acima de qualquer outro, ainda que falte sabor, isto é, conteúdo ou profundidade. É válido ressaltar que, na passagem citada, o perdão de Ifemelu dado às frutas bonitas, porém insossas, significa que ela também cede ao forte apelo da imagem, da beleza exterior, como se a autora de *Americanah* desejasse afirmar a impossibilidade de resistir à persuasão do modo de vida americano, ou talvez expandir o valor que se dá à aparência para além das fronteiras americanas, como um problema que atinge a maior parte das culturas.

Ainda nesse marcante primeiro verão, as percepções de Ifemelu sobre os EUA começam a ser formadas também pela televisão, na expectativa do encontro com a América real:

> ...eram os comerciais que a cativavam. Ela almejava a vida que eles mostravam, vidas cheias de felicidade, onde todos os problemas tinham soluções brilhantes em shampoos e carros e alimentos embalados e, em sua mente, eles se tornaram a América real, a América que ela somente iria ver quando fosse para a escola no outono. (ADICHIE, 2013, p. 114, tradução minha).[88]

A grande ironia nesse fragmento é pensar que a publicidade veiculada na televisão se constitui na ideia de uma "realidade" estadunidense, fato que leva à inferência de que a "América real" não existe. Em outras palavras, a "América real" é feita de representações, na maior parte das vezes idealizadas, que um grupo de pessoas elege como realidade. Mas o fascínio desses comerciais sobre Ifemelu nos indica que ela também escolhe acreditar no "belo e superficial" porque é mais

---

[88] *"...it was the commercials that captivated her. She ached for the lives they showed, lives full of bliss, where all problems had sparkling solutions in shampoos and cars and packaged foods, and in her mind they became the real America, the America she would only see when she moved to school in the autumn."*

fácil do que enfrentar as decepções do cotidiano. Ademais, os comerciais que a fascinam têm óbvia ligação com as ilusões que havia trazido da Nigéria, das quais não consegue se livrar nos primeiros anos. Assim sendo, a forma como Ifemelu se deixa seduzir pelas imagens na TV também são um aviso de que as decepções das primeiras semanas já teriam sido insuficientes para sepultar as ilusões sobre os Estados Unidos, trazidas de casa. De fato, observa-se, de maneira geral, que diásporas elaboram complexas fantasias sobre uma vida melhor na terra estrangeira idealizada, que se justapõem a novos sonhos que se criam na condição diaspórica em si, a partir de novas percepções da terra hospedeira.

2.2.2.3 Ameaçando a tribo: Ifemelu, Curt e os estadunidenses

A discussão sobre os conflitos entre a diáspora nigeriana e a sociedade estadunidense em *Americanah* é possível de ser feita de maneira produtiva se pensarmos que uma nação é concretamente definida também por meio de seus cidadãos. Por isso os estadunidenses ao redor de Ifemelu carregam grande parte do significado do que vai definir a nação americana para ela. Para orientar essa seção, divido esses personagens em duas categorias, seguindo a organização do próprio romance: os negros e os brancos.

O convívio de Ifemelu com os afro-americanos vem por meio do professor universitário Blaine e o grupo de pessoas que ela conhece nesse contato. O relacionamento com Blaine, como vimos, faz parte do lado positivo da experiência de Ifemelu na diáspora, em função da verdadeira afetividade entre ambos e dos aprendizados que o namoro lhe traz. Porém, tensões e desencontros vêm junto com o relacionamento. O círculo de Blaine – a irmã, os amigos e colegas professores – se constitui de pessoas descoladas, bem-vestidas e idealistas. Entretanto, mesmo bem recebida, Ifemelu se sente “vagamente perdida” na presença deles, reconhecendo que, de fato, não pertence ao grupo, que se comunica com uma linguagem própria, muitas vezes inacessível a ela.

O conflito maior talvez esteja no fato de Ifemelu ser uma negra africana entre os negros americanos, o que faz com que eles todos deduzam que ela já conheça e já

compactue com todas as causas históricas dos afro-americanos no país. Um exemplo disso pode ser visto no protesto organizado por Blaine e outros afro-americanos em desagravo ao segurança da biblioteca da universidade. Ele era um senhor negro, que, após um telefonema de um funcionário branco, foi levado e interrogado de maneira abusiva pela polícia como suspeito de tráfico de drogas. Indignado, Blaine organiza um protesto, para o qual Ifemelu não vai, simplesmente porque não se sente a fim de ir. Blaine toma a ausência de Ifemelu como uma falta muito grave:

> — Por que você não quer falar comigo? Perguntou ela. Não entendo por que isso importa tanto.
> — Como você pode não entender? É o princípio da coisa, disse ele, naquele momento se tornando um estranho para ela.
> — Realmente sinto muito, disse ela.
> Ele entrou no banheiro e fechou a porta.
> Ela sentiu-se murcha na ira sem palavras de Blaine. Como poderia o “princípio da coisa”, algo abstrato flutuando no ar, cunhar-se tão solidamente entre eles e transformar Blaine em outra pessoa? Ela queria que fosse uma emoção insegura, uma paixão como ciúme ou traição. (ADICHIE, 2013, p. 347, tradução minha).[89]

Blaine supõe que Ifemelu iria entender a gravidade do ocorrido, e que tomaria parte no protesto, tão indignada quanto todos os afro-americanos da universidade. Ela é mal compreendida por Blaine, que fica nove dias sem falar com ela. Ifemelu deseja que sua raiva seja por alguma emoção conhecida como ciúme ou traição,

---

[89] *“Why won’t you talk to me?” she asked. “I don’t understand why this matters so much.”*
“How can you not understand? It’s the principle of it,” he said, and at that moment, he became a stranger to her.
“I’m really sorry,” she said.
He had walked into the bathroom and shut the door.
She felt withered in his wordless rage. How could principle, an abstract thing floating in the air, wedge itself so solidly between them, and turn Blaine into somebody else? She wished it were an uncivil emotion, a passion like jealousy or betrayal.

porque seria mais compreensível para ela: não consegue entender aquilo que Blaine denomina o “princípio da coisa”, que se refere, provavelmente, à ausência de conscientização sobre o racismo histórico na sociedade estadunidense, algo que mesmo os afro-americanos de menor escolaridade desconhecem.

***

Se a relação de Ifemelu com os afro-americanos é marcada pelo distanciamento, sua convivência com os brancos parece ser ainda pior, apresentando conflitos adicionais. Depois da longa procura por emprego, sobre a qual já discorri, Ifemelu começa a trabalhar como babá na casa de Kimberly e Don, um casal de classe média alta como dois filhos, Morgan e Taylor. Espalhadas pela casa, as fotos da família velejando, caminhando e visitando pontos turísticos no exterior remetem Ifemelu aos comerciais da televisão mostrando “pessoas cujas vidas eram vividas sempre numa luz lisonjeira, cujas bagunças eram até esteticamente agradáveis” (ADICHIE, 2013, p. 151, tradução minha).[90] Kimberly e Don descrevem com orgulho as obras de caridade das quais participam pelo mundo, uma postura que Ifemelu vê com desconfiança, por se tratar de um misto de superioridade e condescendência. Há momentos em que esse comportamento dos patrões faz com que Ifemelu se sinta constrangida por ter vindo do continente africano, como se ela fosse a razão de uma tristeza que assola Kimberly, em especial quando ela relata sobre as pessoas pobres que conheceu, vivendo praticamente com nada.

No convívio com a família, Ifemelu compreende que as imagens da felicidade perfeita nas fotos das viagens não correspondem ao dia a dia. Kimberly não tem uma carreira, não tem autoridade com a filha e a relação com o marido egocêntrico exige dela o papel da esposa dedicada. Mas Kimberly gosta de Ifemelu e a respeita. Ifemelu sente afeição por ela e, em certas ocasiões, a vontade de

[90] *“...people whose lives were lived always in a flattering light, whose messes were still aesthetically pleasing.”*

protegê-la. Entretanto, a contradição maior entre o discurso de felicidade e um quotidiano infeliz se dá na representação da personagem Laura, irmã de Kimberly.

Laura visita Kimberly quase todos os dias. Ifemelu a descreve como um "falcão de bico afiado e mente enegrecida" (ADICHIE, 2013, p. 148, tradução nossa),[91] em contraste ao passarinho frágil que era Kimberly. Laura, que também é mãe e dona de casa, confere a si mesma o papel de fiscal das babás de Kimberly. Além de interferir na rotina da casa da irmã, ela adquire um interesse pela Nigéria que Ifemelu não consegue entender: "Era um interesse agressivo e sem afeição; estranho, de fato, dar tanta atenção a algo de que você não gostava" (ADICHIE, 2013, p. 165, tradução minha).[92] Assim como Kimberly, Laura também é infeliz, mas sua infelicidade era diferente: se a de Kimberly era esperançosa, a de Laura era pontiaguda: "Ela queria que todo mundo ao seu redor fosse infeliz porque ela havia convencido a si mesma de que sempre o seria" (ADICHIE, 2013, p. 166, tradução minha).[93]

É nessa forma de ser e de pensar que reside a razão da tensão entre Laura e Ifemelu. Para alguém tão amargurada, é inadmissível que uma imigrante africana trabalhando como babá possa ser mais feliz ou mais bem-sucedida. O interesse de Laura pela Nigéria, por exemplo, é sua necessidade de reafirmar as imagens da miséria africana que povoam a mente de estadunidenses apenas para contrapor a "grandeza da América" com a pobreza do resto do mundo, o que seria o mesmo de estabelecer sua superioridade em relação a Ifemelu. Sem motivos pessoais para ser "melhor que Ifemelu", resta a Laura se apoiar em uma noção geral de supremacia estadunidense, ilustrada pela revista que ela traz para que Ifemelu veja: na foto, uma atriz americana branca sorri com um bebê negro no colo, rodeada de crianças negras emagrecidas, divulgando uma ação de caridade em

[91] *"…hawk, sharpbeaked and dark-minded."*

[92] *"It was an aggressive, unaffectionate interest; strange indeed, to pay so much attention to something you did not like."*

[93] *"She wished that everyone around her were unhappy because she had convinced herself she would always be."*

um país africano: “Não é a Nigéria, mas é parecido. Eu sei que as celebridades podem ser volúveis, mas ela parece estar fazendo um bom trabalho” (ADICHIE, 2013, p. 164, tradução minha),[94] diz Laura.

Sendo todos os dias alfinetada por Laura, Ifemelu finalmente perde a paciência com o caso do médico nigeriano que Laura conhece na clínica médica. Para a irmã de Kimberly, o médico e Ifemelu são semelhantes, parte de um grupo de imigrantes nigerianos privilegiados e qualificados, conforme ela havia lido em um artigo na internet. Mas o que Laura havia gostado no médico era sua subserviência, o fato de ele ter dado atenção exagerada às mulheres que esperavam atendimento, sendo sorridente e articulado, como alguém desesperado para ser aceito socialmente. Laura, então, afirma que os negros africanos, em geral, são maravilhosos, não tendo todos aquelas “questões” dos afro-americanos. Incomodada com a superficialidade do comentário e sentindo-se incluída nele, Ifemelu chama a comparação de simplista, dizendo que Laura precisa entender um pouco mais de história: “Bem, vou pegar minha filha e então vou achar alguns livros de história na biblioteca, isso se eu puder reconhecê-los” (ADICHIE, 2013, p. 170, tradução minha),[95] responde Laura, ofendida. Ifemelu pede desculpas não por Laura, mas por causa de Kimberly, que se chateia com o desentendimento. Nesse acontecimento, o que inferioriza Laura é saber que Ifemelu é estudante universitária, tem conhecimento e um pensamento mais crítico que o dela, que é uma dona de casa.

***

A impossibilidade de pertencimento ao grupo dos afro-americanos e os embates constantes com os brancos, representados sobretudo por Laura, exemplificam o dia a dia da tensa relação entre o sujeito diaspórico e a terra que o recebe. Todavia, no

[94] *“It’s not Nigeria, but it’s close. I know celebrities can be flighty but she seems to be doing good work.”*

[95] *“Well, I’ll get my daughter and then go find some history books from the library, if I can figure out what they look like.”*

exemplo de Ifemelu, há um fator que agrava ainda mais essa conjuntura, um fator que parece ofender a brancos e desagradar a negros ao mesmo tempo: o namoro interracial: “Quando você é negro na América e se apaixona por uma pessoa branca, raça não importa quando vocês estão juntos sozinhos porque é somente você e seu amor. Mas no momento em que você pisa lá fora, raça importa” (ADICHIE, 2013, p. 292-293, tradução minha),[96] diz Ifemelu, em uma festa na qual as pessoas estão convencidas de que não há mais racismo no país, tendo em vista o crescente número de casais interraciais.

Como já abordei, o namoro de Ifemelu com Curt trouxe benefícios emocionais e sociais para ela, como a melhora de sua autoestima e a indicação para um bom emprego, mas as boas conquistas não vieram desacompanhadas de desafios, especialmente o da reação das pessoas em face ao relacionamento de uma negra com um branco.

Já no primeiro dia de namoro, a menina Morgan classifica o relacionamento como “nojento”, enciumada de ver sua babá com o tio que ela mais gosta. Mas Morgan não é o principal exemplo de rejeição; a menina aos poucos muda de ideia, passando a aceitar o namoro. De fato, atitudes de rejeição mais agressivas partem dos adultos: a recepcionista de um restaurante que oferece mesa para apenas uma pessoa, enxergando apenas Curt e ignorando Ifemelu; a gerente de uma pousada que faz o *check-in* somente de Curt, menosprezando a presença de Ifemelu a seu lado; as muitas mulheres brancas nas ruas que, ao verem Curt e Ifemelu de mãos dadas, fecham a cara e lançam um olhar que Ifemelu conhece bem, um olhar que “espeta” sua pele. Era o mesmo olhar das garotas brancas na festa de casamento da prima de Curt, inconformadas de vê-lo com uma namorada negra. Refletindo sobre essa vigilância constante, Ifemelu considera que:

[96] *“When you are black in America and you fall in love with a white person, race doesn’t matter when you’re alone together because it’s just you and your love. But the minute you step outside, race matters.”*

> Não era apenas porque Curt era branco, era o tipo de branco que ele era, o cabelo dourado indomado e o rosto bonito, o corpo de atleta, o encanto de sol e o odor, em torno dele, de dinheiro. Se ele fosse gordo, mais velho, pobre, simples, excêntrico, ou com *dreadlocks* no cabelo, então seria menos notável, e os guardiões da tribo seriam apaziguados. E não ajudava o fato de que, embora ela pudesse ser uma linda garota negra, ela não era o tipo de negra que eles poderiam, com esforço, imaginar ao lado dele; ela não tinha a pele clara, não era birracial. (ADICHIE, 2013, p. 294-5, tradução minha).[97]

Ao situar Curt na categoria de brancos privilegiados e estabelecer o contraste entre ela e ele, que reforça a indignação de algumas pessoas brancas, Ifemelu conclui que o relacionamento de ambos incomoda os “guardiões da tribo” porque representa para eles uma “grande perda tribal” (ADICHIE, 2013, p. 294). A perspectiva de ver os Estados Unidos como uma sociedade tribal é um dos aspectos inovadores em *Americanah*, ainda que não tenha sido detalhado. Uma tribo é comumente entendida como um conjunto de pessoas, com laços familiares reais ou imaginados, e, portanto, reunidos pela ideia de uma descendência comum, que partilham os mesmos padrões culturais e tradições. Entretanto, é comum, no discurso eurocêntrico, vermos a aplicação do termo tribo de forma a designar o “outro” com argumentos pejorativos, para se referir a grupos no mínimo menos civilizados, inferiores ou primitivos. Em *Americanah*, Adichie reverte a norma e elabora sua crítica à sociedade estadunidense por meio desse termo.

O *blog* de Ifemelu é o espaço estratégico para a exposição do que seria o tribalismo americano, que é baseado, segundo ela, em quatro aspectos: classe, ideologia,

---

[97] *“It was not merely because Curt was white, it was the kind of white he was, the untamed golden hair and handsome face, the athlete’s body, the sunny charm and the smell, around him, of money. If he were fat, older, poor, plain, eccentric, or dreadlocked, then it would be less remarkable, and the guardians of the tribe would be mollified. And it did not help that although she might be a pretty black girl, she was not the kind of black that they could, with an effort, imagine him with; she was not light-skinned, she was not biracial.”*

região e raça. Ser rico ou pobre, ser liberal ou conservador, ser do norte ou do sul são dicotomias que Ifemelu observa nos EUA, mas que comenta de modo breve. É o aspecto raça que a interessa mais. Ifemelu destaca a escala hierárquica em que o branco anglo-saxão e protestante, chamado de WASP, está sempre no alto, ao passo que os negros estão sempre no último nível. O tribalismo americano está "vivo e bem de saúde", segundo a blogueira, sendo complexo de ser entendido pelos estrangeiros. No caso dos judeus, por exemplo, Ifemelu não consegue compreender por que são brancos que estão um pouco "abaixo dos brancos" na escala da superioridade das raças.

Ao afrontar o tribalismo racial estadunidense, Ifemelu e Curt parecem perder a tranquilidade. Ele segura a mão dela o tempo todo, beija-a várias vezes, como se desejasse provar às pessoas à sua volta a legitimidade da relação. Ela acaba exaurida pela necessidade de atenção exacerbada e de proteção por parte do namorado, que ocorrem em paralelo aos olhares de reprovação e pequenas atitudes de menosprezo por parte dos que não aceitam o relacionamento. No outro extremo, há os americanos brancos, como Claire, a tia de Curt, que desejam assegurar exageradamente o quanto não são racistas, contando suas viagens à África e sobre os amigos negros que possuem. Tal atitude também acaba se configurando em estresse para Ifemelu, que deseja apenas ser tratada de maneira normal.

Ainda sobre o tribalismo estadunidense, não se pode deixar de contrapor o conceito de tribo que se apresenta tanto na ficção de Adichie quanto na teorização de Cohen. Em *Americanah*, o termo tribo é aplicado à sociedade estadunidense que recebe a diáspora. No artigo de Cohen, tribo é se refere à terra de origem, que o sujeito diaspórico deixa para trás. Esta terra, mencionei antes, é a antiga Judeia, por Cohen chamada de "estreita sociedade tribal", o que dá a entender que diásporas saem de sociedades menos desenvolvidas para a realização de conquistas intelectuais e espirituais, como no caso judeu, em territórios mais desenvolvidos. A análise de *Americanah*, entretanto, questiona essa lógica, já que terras anfitriãs, como os Estados Unidos, também podem ter seus "tribalismos estreitos", ainda que

elas sejam consideradas avançadas. Em outras palavras, a mentalidade civilizada e cosmopolita nem sempre predomina no interior da sociedade "adiantada" que recebe as diásporas. Por outro lado, a Nigéria, ainda que apresente seus graves problemas, não pode ser superficialmente homogeneizada como uma terra "tribal e estreita" somente porque nigerianos deixam seu país, pois tal perspectiva incorreria no mínimo em uma avaliação distorcida acerca de um país diverso e de cultura rica.

3. Desfazendo dualidades

Neste capítulo, selecionei, para a análise de *Americanah*, conforme vimos, dois aspectos teóricos da diáspora: a possibilidade de uma vida criativa na diáspora e a relação problemática com a terra anfitriã. Essa escolha se deu a princípio pelo fato de configurarem uma aparente contradição, interessante de ser examinada, e também pela inspiração vinda de Cohen que, ao pensar a diáspora judaica, propõe o seguinte método: "A tapeçaria das experiências diaspóricas judaicas torna-se mais matizada, porém mais exata, quando aceitamos um modelo dual, com a urdidura da diáspora judaica sendo de criatividade e de realização e sua trama sendo de ansiedade e de desconfiança" (COHEN, 1997, p. 35, tradução minha).[98]

A princípio, o método de Cohen, metaforicamente expresso, mostrou-se atraente para pensar a diáspora nigeriana em *Americanah*, tendo em vista as duas características que elegi para me aprofundar. Entretanto, a imagem resultante do modelo dual de Cohen – feito de uma urdidura vertical transpassada pela trama, isto é, os fios no sentido horizontal – me estimula, após a análise feita, a repensar um modelo metodológico que não aluda a uma organização binária e tão simétrica como a que foi proposta por Cohen, buscando "fabricar um tecido" menos dualista. Meu argumento é que encontramos, na análise da diáspora nigeriana em *Americanah*, que foi feita

[98] *"The tapestry of Jewish diasporic experiences becomes more nuanced, but more accurate, when we accept a dual model, with the warp of the Jewish diaspora being one of creativity and achievement and its weave being one of anxiety and distrust."*

por meio dos conceitos teóricos disponíveis, uma tessitura mais complexa e menos simétrica, com fios entrelaçados de maneira irregular, formando uma estrutura dificilmente previsível, dada às suas particularidades. Nesse tecido, os fios da criatividade e da realização nem sempre são verticais, isto é, não se restringem a uma lógica organizada. O mesmo vale para a trama ou fios horizontais, a representar a tensão e a desconfiança da diáspora na terra natal. Ademais, herdamos dos pós-estruturalistas a noção de que qualquer binarismo é um risco. Dessa forma, gostaria de fazer, neste final de análise, duas reflexões que buscam desfazer o caráter fixo de alguns pressupostos duais aqui comentados, apontando contradições em algumas certezas teóricas e problematizando a própria representação literária.

A primeira dessas duas reflexões diz respeito às relações no interior da diáspora, ou da diáspora consigo mesma. A tensão, a ansiedade e a desconfiança vivenciadas pelos sujeitos diaspóricos não podem ser isoladas de maneira dualista, somente na relação com a terra anfitriã, simplesmente porque são perpassadas por outras tensões, com a terra natal e com as tensões dos sujeitos diaspóricos entre si. Observa-se, pelos exemplos de *Americanah*, o quanto essas relações podem ser problemáticas. É marcante, por exemplo, os absurdos de Bartholomew no relacionamento com Uju, conforme demonstrei, assim como a injusta negociação entre Obinze e outros africanos em Londres. Outro exemplo está na diferença de mentalidade entre as mulheres africanas do salão e Ifemelu, que parece colocá-las em posições distintas.

Nesse levantamento de conflitos no interior da diáspora, um dos mais significativos casos encontrados em *Americanah* é a relação entre Uju e seu filho Dike. Em casa, Uju é a mãe ausente, que trabalha várias horas por dia, sem tempo para ver e compreender os problemas identitários e sociais pelos quais o filho passa. Nos poucos momentos em que interagem, as atitudes de Uju parecem voltadas para privar Dike de qualquer iniciativa de construção de individualidade. Uju o força a comer o cereal que ele não gosta, o obriga a usar camisas que ele considera feias e até mesmo chega a afirmar que ele não é negro. Ao ser informada de que o garoto estaria em depressão, Uju ignora o fato, afirmando que depressão é “coisa desses americanos”.

A dificuldade de Dike com a mãe é justaposta às outras que ele vive fora do enclave diaspórico, no contato como a sociedade estadunidense. Na escola, o garoto vive experiências de discriminação racial, ainda que velada, exemplificadas pelo caso do filtro solar distribuído para todos os alunos, menos para ele, sob a alegação de que ele não precisava. Somadas, a sensação de ser incompreendido, a falta de pertencimento e a impossibilidade de autoexpressão levam o garoto a tentar suicídio.

A tentativa de suicídio também se constitui em uma tensão interna à diáspora, afetando Ifemelu, que é muito próxima ao primo Dike. Na narrativa, o acontecimento é descrito de maneira breve, mas, estruturalmente falando, a dor e a reação de Ifemelu, assim como suas reflexões sobre o fato, ocupam um espaço especial no romance, na medida em que sozinhos constituem a parte VI do livro. Por meio dessa estratégia estrutural, Adichie enfatiza como a tentativa de suicídio de Dike representa um marco na vida da protagonista, fazendo como que sua descrição seja também a transição entre as primeiras partes, que focalizam em especial as experiências de Ifemelu nos EUA, e a parte VII, última do romance, em que Ifemelu está de volta à Nigéria. Nos primeiros dias, Ifemelu se agarra a Dike, instalada em seu quarto, aterrorizada pela possibilidade de que o garoto venha a repetir a tentativa de suicídio. Na cozinha, bem tarde da noite, ela argumenta com Uju, que se recusa a ver os verdadeiros motivos que levaram Dike à depressão, agora se fiando no princípio de que depressão é uma "doença clínica". Mas Ifemelu também se sente culpada pelo que aconteceu, sente-se incapaz de ter percebido que as piadas e as gargalhadas de Dike eram uma forma de mascarar seus verdadeiros sentimentos.

Vale retomar aqui a noção já mencionada de racismo colonial, descrita por Frantz Fanon, que descreve os gravíssimos efeitos psicopatológicos da assimilação cultural no processo de colonização. Se, conforme Fanon, a sanidade mental é impossível no colonialismo, na pós-colonialidade sua busca se torna prioritária, ainda que continue sendo dificultada pelos obstáculos plantados pelo colonizador. Ao refletir sobre o racismo sofrido por Dike que, em parte, justifica a falta de sentido para a vida e a consequente tentativa de suicídio, Ifemelu também reflete

sobre si mesma e, após o primo melhorar, ela decide colocar em prática seu retorno para a Nigéria, para assegurar sua própria sanidade mental e os critérios de sua própria identidade.

A segunda reflexão que faço vem romper com outra dualidade que, de maneira implícita, dá a entender que o sujeito diaspórico jovem se adapta na diáspora e o mais velho não. O caso de Dike ajuda a problematizar essa premissa encontrada na própria narrativa. Como abordei, a narradora de *Americanah* atribui à "flexibilidade da juventude" o fato de Ginika estar mais adaptada aos EUA que Uju. Essa comparação, baseada no fato de que Ginika imigra mais jovem, ao passo que Uju já é adulta, pode levar a uma conclusão simplista de que de que imigrantes jovens se integram mais facilmente que os mais adultos. Entretanto, a própria narrativa ajuda a desfazer essa impressão. O leitor é informado, de maneira discreta, que a mãe de Ginika é estadunidense, algo que Ifemelu não leva em conta em sua avaliação. O fato de ser "metade americana" pode significar todo um conjunto de vantagens que facilitaria a adaptação de Ginika ao imigrar para os EUA, ajudando a explicar, por exemplo, como ela se sente à vontade em meio às novas amizades feitas nos Estados Unidos. Também é fundamental ponderar que parte da inadaptação de Uju se deve ao contraste entre a "vida de madame" que ela vivia na Nigéria, sustentada pelo amante general, e a nova vida de trabalhadora em terras estadunidenses. Nesse caso, pode-se inferir que a insatisfação de Uju também é oriunda da perda de um de estilo de vida abastado e da mudança radical de classe social, uma avaliação que, naquele momento, escapa aos olhos de Ifemelu.

A inadequação de Dike que, como vimos, vai ainda bebê para os EUA, também parece desmentir o pressuposto de que imigrantes jovens se integram mais facilmente que adultos pois, apesar de imigrar cedo, ele não se beneficia da "flexibilidade e fluidez da juventude". Outros exemplos também problematizam essa noção: Bartholomew, que, dentre todos, está há mais tempo na diáspora, tendo imigrado ainda jovem, retém um comportamento sexista trazido da Nigéria, dando mostras de que não é tão integrado aos EUA quanto diz. Ifemelu e Obinze, apesar de serem

da mesma geração de Ginika, têm experiências de integração e de pertencimento distintas quando imigram. Dessa forma, as personagens analisadas nos levam a concluir que questões diaspóricas de integração, pertencimento e identidade não são necessariamente vinculadas à geração do imigrante e nem à sua idade, mas a fatores muito específicos à cada situação.

Talvez aqui se possa fazer uma crítica à teoria da diáspora: em muitos casos, ela enseja um pensamento excessivamente centrado na coletividade, na tentativa de definir e explicar grupos e comunidades, o que leva a reflexão ao risco de perder de vista particularidades, individualidades e diferenças internas aos grupos, que são compostos de sujeitos heterogêneos. E talvez se possa também associar a diversidade de personagens diaspóricas da literatura movente de Adichie a um projeto mais antigo dela, sobre o qual falou em sua conferência “O perigo de uma história única”, em 2009. Se nunca há histórias únicas sobre nenhum lugar, como afirma a autora ao final da conferência, o mesmo poderia se aplicar à diversidade humana, isto é, não haveria uma única história de sujeitos na diáspora: é o que pudemos ver na variedade de experiências vividas pelas personagens de *Americanah*.

CAPÍTULO 4.

Palavras finais: literariedade pós-colonial diaspórica

1. Um pouco de "literariedade"

Nos capítulos 2 e 3 deste livro tratei da pós-colonialidade como condição, da descolonização cultural como processo e da diáspora como parte de ambos. Discorri sobre elas a partir da representação literária, por considerá-la como arena mais adequada para a percepção das perguntas que formulei a partir da condição pós-colonial. O exercício foi inspirado, dentre outras fontes, na proposta de Ato Quayson (2000) de "pós-colonializar" a análise como critério para entendimento da literatura e do mundo de forma geral. Cabe-me, neste capítulo final, a tarefa de complementar o estudo da representação e da tematização, já realizado, abordando a "literatura como literatura", isto é, examinando alguns aspectos artístico-criativos e técnicos da escrita de Chimamanda Adichie que possibilitam o pensar sobre o contemporâneo, sobre a experiência da mobilidade que o caracteriza e sobre a descolonização cultural como estratégia de reposicionamento, conforme ponderei.

Opto por realizar a tarefa de discorrer sobre a "literatura como literatura" – que pode ser chamada de sua "literariedade" – ao final da pesquisa de forma proposital,

como decorrência de dois estímulos. O primeiro é o desejo pessoal de jamais deixar de destacar o lado artístico, criativo e técnico do texto literário: é esse lado que nos move como amantes da literatura e como pesquisadores; e também por crer que qualquer conteúdo sociopolítico a ser abordado pela via literária não satisfaz e não se concretiza efetivamente quando essas dimensões são negligenciadas. Ao mesmo tempo, devo ressaltar que a distinção aqui feita, colocando, de um lado, a investigação da representação literária, e do outro, a dimensão artístico-criativa e técnica, é não mais que uma estratégia organizacional que utilizo neste livro, tendo em vista que a separação entre elas não é, e nunca foi, clara e objetiva. Por isso, nessas palavras finais, opto por utilizar "literariedade" entre aspas, sublinhando, dessa maneira, o fato de que o estudo da representação feito nos capítulos 2 e 3 – ou de qualquer representação literária – também é "literariedade". Ademais, a priorização dos estudos da representação literária ocorrida nas últimas décadas tem-nos chamado a buscar um equilíbrio.

Essa busca é meu segundo estímulo para tratar da "literariedade" neste capítulo final. Ele vem de um chamamento feito por Gayatri Spivak em *Death of a discipline* (2003), no qual a autora conclama os pesquisadores do campo das literaturas pós-coloniais a retomarem a dimensão literária do pós-colonial, sob o risco de ser interpretada como conservadora, segundo ela mesma, mas com o objetivo de ressignificar o campo. Esse retorno à "literariedade", para Spivak, tem também uma função educacional que fala diretamente aos professores universitários de literatura, que é a necessidade de ensinar os alunos a interpretar: "aprender a ler é aprender a des-figurar a figura incerta em uma literalidade responsável, repetidas vezes" (SPIVAK, 2003, p. 72, tradução minha).[99] Em outras palavras, Spivak afirma que conhecer e interpretar os elementos do literário constitui um exercício de resposta e de diálogo entre leitor e texto, que vem munido de seus próprios desígnios e finalidades, que precisam ser minimamente compreendidos

[99] *"…to learn to read is to learn to dis-figure the undecidable figure into a responsible literality, again and again."*

para serem então expandidos. Sendo assim, o espaço que aqui dedico à "literariedade" se configura, além da realização de um desejo pessoal, em um exercício necessário aos leitores e, de certa forma, em um reconhecimento da relevância da literatura de Adichie.

Para ser mais específico, entretanto, creio ser necessário retomar, de modo breve, alguns pontos discutidos neste livro. No capítulo 1, destaquei, na definição de Richard J. Lane (2013), a noção de que a literatura pós-colonial é linguisticamente lúdica, criativa, intertextual e em permanente debate com o cânone, apresentando com frequência o intuito de dar voz à alteridade. Lane, portanto, nos ajuda a distinguir a literatura pós-colonial das outras, o que justifica sua existência como categoria. No capítulo 2, o objetivo foi, dentre outros, rever e expandir a definição de literatura diaspórica pensando a partir da descrição das características que propus com Gonçalves em 2011. Em termos gerais, vimos que a literatura diaspórica traz temas e personagens das comunidades diaspóricas, em espaços, tempos e movimentos igualmente diaspóricos. Traz também conflitos em ambientações tensas, recorrentes na condição diaspórica, fazendo uso de um discurso de diferença cultural.

É imprescindível esclarecer que literatura pós-colonial e literatura diaspórica estão em intercessão, muito embora se possa dizer que nem toda literatura diaspórica é pós-colonial e vice-versa. A análise oferecida neste livro de narrativas como "Réplica", "No seu pescoço", "O tremor", "Os casamenteiros", *Meio sol amarelo* e principalmente *Americanah* ajuda a estabelecer o elo entre as duas categorias, reunindo-as em suas características comuns. Assim, podemos partir, nesse comentário final, da premissa de que o fazer literário de Chimamanda Adichie é detentor de uma "literariedade pós-colonial diaspórica", que abarca aspectos característicos, já mencionados, como o enredo não linear e o estilo narrativo fragmentado (BRAGA; GONÇALVES, 2014). A seguir, abordo a literariedade pós-colonial diaspórica examinando dois dentre muitos aspectos que poderiam ser examinados: a estrutura da obra e seu enredo.

2. Estruturação fragmentária e enredo não linear

A pós-colonialidade multifacetada, heterogênea e de negociação intensa, entremeada de maneira complexa pelo processo da descolonização cultural e marcada pela mobilidade diaspórica, é uma condição que requer uma contrapartida literária dos escritores que desejam representá-la. Baseado nesse princípio, argumento que a estruturação de *Americanah* se harmoniza e se funde a seus conteúdos e seus significados, uma aliança que propicia ao leitor a aquisição de uma consciência acerca da pós-colonialidade vigente e dos possíveis processos de descolonização cultural em andamento. Entenda-se, nesta análise, a estruturação de um romance como o conjunto de estratégias pensadas para o ordenamento de tempos, espaços e eventos ao narrar.

Tais ordenamentos corroboram a abordagem da conjuntura atual, que categorizei a partir da noção de pós-colonialidade. Para discutir o tempo, por exemplo, é necessária uma interface com o passado marcado pelo trauma da colonização. Repercutindo o trabalho de Homi K. Bhabha, David Huddart (2006) observa que olhar para o passado colonial é um procedimento mental necessário para produzir novas respostas para problemas que vivemos no presente: “O colonial não está trancado no passado, mas encontra-se, em vez disso, localizado firmemente no presente” (HUDDART, 2006, p. 32, tradução minha),[100] afirma o autor, ao examinar os métodos pós-coloniais de interpretação propostos por Bhabha. Em *Cultura e imperialismo*, Said (1995) fala do “passado imperial” que está, para ele, mais presente do que nunca nas realidades do sujeito pós-colonial e nas memórias coletivas. Representar tal conjuntura, acredito, vai exigir do escritor, dentre outras técnicas, determinado ordenamento do espaço-tempo, demandando construções criativas inteiramente relacionadas à estrutura do romance e à não linearidade do enredo.

[100] *“The colonial is not locked in the past, but is instead located firmly in the present.”*

Em *Meio sol amarelo* (2008), por exemplo, Adichie estrutura o romance em quatro partes. A primeira se passa no início dos anos 1960 e a segunda no fim da mesma década. A terceira, que também se situa no início daqueles anos, corrobora a intenção de quebra da linearidade temporal, vindo seguida da última parte, que volta a focalizar os últimos anos da década de 1960. Um dos efeitos desse ordenamento alternado do espaço-tempo é forçar o leitor a contrastar a qualidade de vida elevada de personagens como Odenigbo e Olanna antes da guerra com a miséria que os atinge no pós-guerra, buscando ampliar, no leitor, os efeitos devastadores do conflito bélico.

Ainda sobre a questão do ordenamento alternado de espaços e tempos, vale relembrar que uma estratégia semelhante foi pensada para a estrutura da coletânea *No seu pescoço* (2017), conforme pude verificar em "Os contos diaspóricos de Chimamanda Ngozi Adichie: representações da experiência nigeriana nos Estados Unidos" (2014):

> Na compilação *The thing around your neck* [*No seu pescoço*], os doze contos aparecem dispostos de maneira alternada em termos de espaço ficcional: as cinco narrativas que se passam nos Estados Unidos são intercaladas às que se situam na Nigéria. Essa organização nos permite confrontar a tensão entre o lugar de origem e o país hospedeiro, uma típica dialética diaspórica: a leitura de *The thing around your neck* é um movimento constante de ir e voltar entre a terra natal e a terra hospedeira. Portanto, a estrutura da coletânea e os enredos dos contos enfatizam como o movimento diaspórico deixa de ser apenas geográfico para existir no âmbito simbólico da ficção, com retornos possíveis de ocorrer na imaginação, nos conflitos interiores de cada um. (BRAGA, 2014, p. 51-52).

Há que se ressaltar nesse exercício analítico que há uma diferença entre a estruturação de uma coletânea de contos, com narrativas que tendem a ser independentes entre si, e a estrutura interna a uma única narrativa romanesca como *Meio sol amarelo* e *Americanah*. Apesar disso, pode-se afirmar que as experimentações

com estruturas fragmentárias e enredos não lineares, sejam no romance, no interior dos contos ou na organização da coletânea, funcionam como espécies de exercícios para o que Adichie decide fazer em *Americanah*, que apresentará maior grau de complexidade nesses quesitos.

Nesse romance, as 477 páginas estão estruturadas em sete partes, que se subdividem em 55 capítulos. O interior desses capítulos tem a rotina do texto linear interrompida por dois elementos. O primeiro são barras para indicar mudança de assunto, que fragmentam os capítulos em partículas, que podemos denominar, ainda que somente para fins de análise, subcapítulos. O segundo elemento de quebra é a transcrição dos chamados *posts* – textos publicados no espaço virtual do *blog* de Ifemelu – nas páginas de *Americanah*. Os *posts* são visualmente grafados com fonte e recuo diferenciados, o que obriga o leitor a uma pequena pausa na leitura, seguida de uma postura modificada, como se saísse, por um momento, do território literário de *Americanah* e adentrasse o universo da internet, próprio dos *blogs*, para logo retornar ao espaço do romance. Ademais, o caráter dissertativo, descritivo e opinativo dos *posts* está em oposição ao caráter narrativo do texto em geral, fragmentando a sequência dos eventos do enredo em si e hibridizando a obra em termos de gênero literário.

Essa estrutura, fragmentada em partes, capítulos, subcapítulos e *posts*, funciona com o objetivo de dar um ordenamento técnico à “desordem” representada, isto é, tornar compreensível a representação da complexa conjuntura da pós-colonialidade, marcada pela justaposição espaço-temporal. Assim, Adichie procura possibilitar a leitura de uma narrativa não linear, que prioriza a anacronia de uma alternância e de uma justaposição espaço-temporal, combinando tempos – presentes e passados – e espaços (o globo, nações, cidades, residências, etc.). Tomando o primeiro capítulo como marcador temporal, o presente é o contexto dos últimos dias de Ifemelu nos Estados Unidos, momentos que antecedem seu retorno à Nigéria. Como já demonstrei, a preparação para a volta é simbolizada pela estilização de seu cabelo no salão de beleza como forma de recuperação de sua africanidade por meio da reconstrução

de um elemento cultural típico. Mas é preciso perceber também que a atitude de Ifemelu se configura em um movimento simbólico no tempo e no espaço pois, ao fazê-lo, ela busca conectar-se a seu passado pré-diaspórico, vivido na Nigéria.

O mesmo tempo presente ambienta o capítulo 2, mas agora na Nigéria. O narrador onisciente em terceira pessoa focaliza a vida de casado de Obinze, nesse momento apresentado como ex-namorado de Ifemelu, o que conduz o leitor a traçar um paralelo entre as duas personagens e suas vidas atuais. Juntos, esses dois capítulos constituem a Parte I do romance, o que já demonstra a prioridade dada a uma organização estrutural que visa a marcar as alternâncias espaço-temporais, talvez para não confundir o leitor com as idas e vindas que irão prevalecer na narrativa.

Outro ponto a ser notado é que a parte I evidencia o uso da técnica literária *in media res*, eleita por Adichie para contar sua história não desde o início, mas a partir de um ponto no meio dela, lançando, aos poucos, os eventos precedentes ao ponto de partida escolhido, para nas partes centrais retomar os fatos a partir desse ponto. A técnica em si é bastante corriqueira, mas possui algumas funções importantes: controlar o que é dado a conhecer ao leitor dos fatos passados, enfatizando um aspecto em detrimento de outro, e destacar a relevância do momento escolhido como presente, isto é, Ifemelu no salão de beleza, preparando-se para retornar à Nigéria. Outra função da técnica literária *in media res* é contribuir para a criação da expectativa central de *Americanah*, que se refere a como se dará o regresso à terra natal após 13 anos no exterior.

A parte II, que é composta dos capítulos de 3 a 22, reconduz o leitor ao salão de beleza em que Ifemelu se encontra no primeiro capítulo. Como visto, o *Mariama African Hair Braiding* é um ambiente multicultural de mulheres africanas na diáspora, afro-americanas e, eventualmente, brancas. O salão talvez seja o mais importante cenário do romance, constituindo-se em um entre-lugar de elevado valor simbólico, nem América e nem África, uma dimensão que obriga Ifemelu a rever o passado, durante as seis horas em que ali permanece. Como consequência da narrativa *in media res*, observamos nessa parte do romance as analepses (ou *flashbacks*),

utilizadas de maneira a promover esclarecimentos sobre o passado, em especial a infância e a adolescência da protagonista. Construídas em forma de monólogo interior, as analepses tomam maior espaço com o fluir das reminiscências, se intensificando até que os relatos sobre fatos passados adquiram a forma de capítulos inteiros, deixando de ser pausas na sequência de eventos do enredo para se tornarem os eventos em si. São capítulos que ambientam o leitor com as circunstâncias que ligam Ifemelu a Uju, a Ginika e a Obinze. Narram também sua vida universitária na Nigéria, as greves que constituíram a razão para que Ifemelu imigrasse, o namoro com Curt e, principalmente as inquietudes e mobilidades específicas dos primeiros anos nos EUA, tipificando a pós-colonialidade, conforme abordei no capítulo 2 deste livro. Essa parte também apresenta as prolepses ou *flashforwards*, que fragmentam a temporalidade pela interposição de fatos futuros, como algumas publicações do *blog* de Ifemelu, que antecipam temas polêmicos que ela irá discutir anos mais tarde.

A parte III de *Americanah*, que abrange os capítulos 23 a 30, é dedicada à experiência de Obinze na Inglaterra. Há uma ruptura espacial brusca, pois o leitor, que vinha sendo conduzido na alternância entre Estados Unidos e Nigéria, adentra uma ambientação nova, de condições duras, na qual Obinze é um imigrante ilegal que limpa latrinas num país frio, onde sequer pode utilizar o próprio nome. Essa parte parece enfocar uma das marcas da pós-colonialidade: a falta de trabalho que gera a mobilidade em escala mundial, sujeitando milhões de imigrantes a condições desfavoráveis. O tempo, simultâneo ao de Ifemelu em suas primeiras dificuldades nos Estados Unidos, faz com que esses capítulos sirvam ao propósito de mostrar a heterogeneidade das experiências e também reforçar o lado ruim da experiência de imigração. Obinze não é bem-sucedido, não realiza o sonho do imigrante. O capítulo de encerramento dessa parte é descritivo e curto, talvez para corroborar a crueza dos fatos narrados: Obinze é detido durante uma tentativa de concretizar um casamento de fachada e, em seguida, deportado para a Nigéria.

De volta aos Estados Unidos, a parte IV compreende os capítulos de 31 a 41. No primeiro capítulo, o fim do namoro de Ifemelu com Curt é descrito, mas um

salto para o futuro historiciza a narrativa, situando-a no contexto da primeira candidatura de Barack Obama à presidência dos Estados Unidos, evento que envolve diretamente personagens como Blaine e Ifemelu. As analepses são usadas mais uma vez, agora para enfatizar detalhes do namoro anterior de Ifemelu, com o jovem Curt, mas sem estabelecer uma relação evidente de causa e efeito entre os fatos do namoro e o seu término. O capítulo 34 reintroduz Blaine na narrativa, descrevendo o reencontro e o início do namoro com Ifemelu, pouco antes de 2008. A partir desse capítulo, a parte IV narra os eventos que marcam o relacionamento com Blaine para finalizar com o capítulo 41, retornando ao tempo estabelecido como presente, no salão de beleza, no exato momento em que Aisha, a cabeleireira, termina o trabalho.

Ifemelu então toma o trem de volta para casa. Ao chegar em Princeton, recebe uma ligação de Uju: Dike, seu primo adolescente, havia tentado suicídio. Assim, o capítulo 41 apresenta o momento culminante da narrativa. O conflito interior de Dike, que vinha sendo trabalhado como fato secundário no enredo até então, se revela, ao leitor atento, um reflexo do conflito principal, que a protagonista carrega dentro de si. Pode-se traçar paralelos entre o sofrimento humano que atinge a ambos. Assim como Dike, Ifemelu também se questiona sobre o que fazer de suas próprias dores, que rumo dar à sua própria vida. Assim como Dike, Ifemelu vivencia situações depressivas e estressantes, ligadas ao universo que caracteriza o imigrante, como as condições de invisibilidade, de discriminação racial e a sensação de impotência diante do mundo conforme ele se apresenta.

A tentativa de suicídio de Dike é, portanto, o elemento ficcional estruturador central do enredo, a reviravolta inesperada que, na condição de componente factual, desencadeia novos eventos, dando a Ifemelu, por exemplo, a certeza de que deve retornar à Nigéria. A atitude do primo, assim como a conversa que os dois terão, se constituem em sinal verde para que ela coloque o plano em prática. Observa-se aí que o retorno é a ação mais significativa de sua vida e que, a essa altura, se configura em algo inevitável para sua própria sanidade mental, a fim de dar sentido à sua existência. Devo ressaltar também que o término do capítulo 41, que também é

o fim da quarta parte, demonstra mais claramente como a estruturação do romance é pensada a fim de gerar impacto, choque, suspense, expectativa e curiosidade. Isso ocorre com frequência nas unidades em que o romance se divide, as partes, capítulos, subcapítulos e *posts*.

As partes seguintes do romance, pode-se dizer, existem em decorrência do capítulo 41, especialmente a VI, composta apenas do capítulo 43, que repercute os momentos posteriores à tentativa de suicídio. Como vimos, transformar um capítulo único em uma parte do romance serve ao propósito de reforçar, junto ao leitor, a relevância de seu conteúdo no contexto da narrativa, seu significado como momento de transição entre as primeiras partes, ambientadas nos Estados Unidos, e a parte final, cujos capítulos descrevem Ifemelu na Nigéria. Ifemelu vai a Miami com Dike, um lugar escolhido a esmo, mas é lá que o primo assegura a ela que volte para a Nigéria, conforme planejou.

Antes dessa parte, porém, há o capítulo 42 que, da mesma maneira, constitui uma Parte em si. Focalizando Obinze, esse capítulo apresenta tempo simultâneo ao do capítulo 43, para destacar como ambos, Obinze e Ifemelu, conjecturam sobre o sentido da vida, cada um em seu lugar, mas ao mesmo tempo. Ela a partir da quase-morte de Dike e ele a partir da morte de sua mãe. Por e-mail, Obinze conta como nunca havia pensado na possibilidade da morte da mãe. Esse capítulo situa-se entre a notícia da tentativa de suicídio e os dias que Ifemelu passa com Dike, que terminam com o garoto aconselhando-a a voltar para a Nigéria. Outro destaque desse capítulo é a reflexão que Obinze faz sobre a "vida paralela" das pessoas que possuem páginas no Facebook, algo de que não gosta e que o leva a fechar sua conta. Ironicamente, a noção de vida paralela vai, por fim, se aplicar a ele mesmo, que manterá um caso com Ifemelu ainda durante o casamento.

A última parte de *Americanah*, constituída pelos capítulos de 44 a 55, é dedicada à narrativa do retorno de Ifemelu. Retornos constituem um tema central para os teóricos da diáspora. Robin Cohen (1999), já citado, avalia que, nas diásporas, há um movimento de retorno, uma ideia que é individual e ao mesmo tempo coletiva

(COHEN, 1999, p. 274). Krishna Sen (2011), como exposto, considera o retorno dos sujeitos diaspóricos contemporâneos como algo além da nostalgia e da busca por raízes, mas um posicionamento crítico sobre a influência cultural trazida de fora e a afirmação da biculturalidade daquele que retorna.

O retorno em *Americanah* mostra-se complexo, por apresentar, ao mesmo tempo, a chamada busca das raízes culturais e o reposicionamento do sujeito culturalmente híbrido. Adichie o reserva para os capítulos finais, como a cereja do bolo, após uma série de expectativas criadas no leitor. Na perspectiva de sua aquiescência coletiva (COHEN, 1999, p. 274), o retorno está representado nas reuniões do Nigerpolitan Club, um grupo de nigerianos que se reúne em Lagos, todos vindos do exterior. Ifemelu passa a fazer parte do grupo, vendo-o com cautela, já que a maioria de seus participantes força "o *r* em seus sotaques estrangeiros" (ADICHIE, 2013, p. 407, tradução minha).[101] Mas, ao mesmo tempo, ela se identifica com eles:

> Ela se sentia confortável aqui, e desejou que não estivesse. Ela também desejava não estar tão interessada nesse novo restaurante, não se animar imaginando saladas verdes frescas e vegetais cozidos ainda firmes. Ela adorava comer todas as coisas das quais sentira saudades quando estava fora, arroz *jollof* cozido com muito óleo, bananas fritas, inhame fervido, mas também desejava as outras coisas em que se acostumara na América, até a quinoa, a especialidade de Blaine, feita com feta e tomate. Isso era o que ela esperava que ela não tivesse se tornado, mas temia que tivesse. (ADICHIE, 2013, p. 409, tradução minha).[102]

[101] *"Their voices burred with foreign accents."*

[102] *"She was comfortable here, and she wished she were not. She wished, too, that she was not so interested in this new restaurant, did not perk up, imagining fresh green salads and steamed still-firm vegetables. She loved eating all the things she had missed while away, jollof rice cooked with a lot of oil, fried plantains, boiled yams, but she longed, also, for the other things she had become used to in America, even quinoa, Blaine's specialty, made with feta and tomatoes. This was what she hoped she had not become but feared that she had."*

Ifemelu teme ter-se tornado tão arrogante quanto os colegas do clube, o que faria dela mais uma “americanah”, isto é, uma nigeriana que regressa do exterior culturalmente modificada, com modos e sotaque exagerados. Seu desconforto é encarar a verdade de que, até certo ponto, ela também é um deles. Esse impasse identitário da protagonista, que é o de ser ou não ser “Americanah”, adquire centralidade na parte VII do romance, revelando o porquê do título escolhido para a obra. “Americanah” sintetiza a importância do retorno na narrativa como parte da busca de sua protagonista pelo conhecimento de si mesma e pela resolução de pendências do passado.

Esse processo, que ocorre após 13 anos vivendo no exterior, não se configura em uma experiência simples ou rápida. Na chegada a Lagos, Ifemelu sente “a sensação vertiginosa de estar caindo, caindo na nova pessoa que havia se tornado” (ADICHIE, 2013, p. 385, tradução minha).[103] Ifemelu não consegue distinguir se é a cidade que está diferente ou se é ela. A amiga Ranynudo também não sabe ao certo se Ifemelu é “americanah”, porque, ao contrário dos outros repatriados, a recém-chegada fala inglês nigeriano, sem a afetação do sotaque estrangeiro. A primeira noite, sem ar condicionado, também é difícil para Ifemelu, desacostumada à umidade que caracteriza o clima nigeriano, que a faz sentir-se sufocada.

Os capítulos seguintes apresentam acertos e desacertos no processo de readaptação ao novo apartamento, no sofisticado bairro Ikoyi, ao emprego na revista Zoe, ao convívio com os pais. Ifemelu recomeça a “blogar”, focando agora temas de sua nova vida em Lagos. Em seis dias, com mais de mil visitantes, o *blog* confere a ela nova motivação: “Ifemelu moderava os comentários, apagando qualquer obscenidade, esbaldando-se na vivacidade de tudo aquilo, no sentido de si mesma, na crescente vanguarda de algo vibrante” (ADICHIE, 2013, p. 422, tradução minha).[104] A atividade, que havia feito parte de sua construção identitária nos Estados Unidos,

[103] *“…the dizzying sensation of falling, falling into the new person she had become.”*

[104] *“Ifemelu moderated the comments, deleting anything obscene, reveling in the liveliness of it all, in the sense of herself at the surging forefront of something vibrant.”*

dando-lhe visibilidade, autoconfiança e sustento, é retomada como exemplo positivo de sua transformação nos 13 anos vividos fora, deixando óbvio que a Ifemelu que retorna à Nigéria é diferente da que a deixou.

Porém, o retorno de Ifemelu significa algo mais, que está além de todas essas questões identitárias e culturais discutidas pelos teóricos da diáspora, quando examinam o sujeito diaspórico de volta à terra natal. É também o retorno de uma garota que sonhava se casar com o namorado da adolescência, é uma possibilidade de retomada de um relacionamento amoroso interrompido pela imigração. A imagem de Obinze persegue Ifemelu. Ela o vê em vários homens que encontra pela rua até decidir entrar em contato. No capítulo 45, ela o reencontra e os dois iniciam um relacionamento, embora ele continue casado. Finalmente, no capítulo 51, Ifemelu fala sobre o momento mais difícil pelo qual passou nos Estados Unidos, quando aceitou aquecer um homem com o próprio corpo, em troca do dinheiro para o aluguel, desatando o nó do isolamento de ambos, que perdurou por todos aqueles anos. Aqui resolve-se um dos principais conflitos do enredo, que originou diversos outros no decorrer da narrativa: "Ela não fez barulho algum. Ele tomou a mão dela, ambas apertadas sobre a mesa, e entre eles o silêncio cresceu, um silêncio antigo que ambos conheciam. Ela estava dentro desse silêncio e sentia-se segura" (ADICHIE, 2013, p. 440, tradução minha).[105] Obinze a compreende. O silêncio e as lágrimas fazem bem a ela. Porém, estar com um homem casado é uma situação que incomoda Ifemelu e os dois se separam. A dor da ausência de Obinze não diminui com o tempo, mas "ainda assim, ela estava em paz: sentir-se em casa, estar escrevendo seu *blog*, ter redescoberto Lagos. Ela havia, finalmente, se mostrado inteira". (ADICHIE, 2013, p. 475, tradução minha).[106] Ifemelu representa, portanto, um sujeito diaspórico ator de

[105] *"She made no sound. He took her hand in his, both clasped on the table, and between them silence grew, an ancient silence that they both knew. She was inside this silence and she was safe."*

[106] *"Still, she was at peace: to be home, to be writing her blog, to have discovered Lagos again. She had, finally, spun herself into being."*

um retorno bem-sucedido, se analisarmos a personagem a partir dos preceitos teóricos diaspóricos. Ademais, no contexto da literatura de Adichie, a protagonista de *Americanah* pode ser entendida como parte de um projeto de sua criadora, que é o de representar mulheres negras africanas jovens de maneira positiva, na contramão das representações estereotípicas negativas sobre os africanos e a África, que costumavam predominar na literatura.

Nos parágrafos finais, Ifemelu está revendo seu passado, entrando em contato com os relacionamentos que havia tido nos EUA, e considerando namorar um nigeriano do Clube Nigerpolitan, quando Obinze ressurge de súbito. Ele acaba de se separar da esposa Kosi e pede a Ifemelu que lhe dê uma chance. O romance termina com Ifemelu convidando-o a entrar. O convite vai além do simples ato de adentrar seu apartamento fisicamente: assim, o leitor infere que Obinze estará presente, a partir desse reencontro, de maneira definitiva na vida de Ifemelu.

Aparentemente livre de impedimentos, a fase final do relacionamento de Obinze e Ifemelu, deixada subentendida no encerramento do romance, representa a resolução de um trauma antigo, que é a interrupção forçada de um relacionamento amoroso, causada pela falta de oportunidades para jovens na Nigéria e o consequente processo de imigração. Ao deixar que o leitor imagine um final para Ifemelu e Obinze, me pergunto se Adichie estaria se esquivando do clichê dos finais felizes, que tendem a ser recriminados pela crítica, mas que estão na expectativa de milhões de leitores. Do ponto de vista da teoria da diáspora, a ideia de um final com protagonistas repatriados "felizes para sempre" tende a sugerir uma romantização do retorno diaspórico, ainda que *Americanah* tenha tido significativos espaços para narrar os problemas de readaptação enfrentados por Ifemelu. Pesquisadores como Daniel Linger (2001) observam como retornar, para muitos, não é uma experiência bem-sucedida. O etnógrafo pondera que muitos dos que voltam se restabelecem, mas muitos outros perdem sua capacidade de reintegração à vida do país de origem, perdem suas economias e acabam reemigrando.

3. Fazer literário e descolonização cultural

Tendo avaliado o papel da estrutura fragmentária e do enredo não linear de *Americanah* como molduras essenciais de uma composição narrativa eficaz na comunicação dos temas eleitos pela escritora, conjecturo, finalmente, sobre como a literatura de Adichie em si pode ser entendida como uma iniciativa concreta de descolonização cultural. Essa conjectura tem relação direta com a análise que ofereci no capítulo 2, que se propôs a verificar a descolonização cultural no nível representacional e que, por isso, merece ser recapitulada de maneira breve.

Antes, porém, de retomar as ideias que apontam possíveis caminhos que sustentem a noção de um fazer literário como iniciativa de descolonização cultural, é necessário registrar como a própria Adichie define sua literatura. Diferentemente do que fiz no decorrer do livro, ela não utiliza, ao menos nas entrevistas a que tive acesso, terminologias e teorias pós-coloniais quando fala de sua criação literária, isto é, sua fala não indica, de modo direto, que sua literatura faça parte de uma categoria ou projeto de luta contra os vestígios da opressão colonial, visando à descolonização cultural de seu povo. A autora, na verdade, ao falar de suas motivações, utiliza termos e categorias amplos: “No final das contas, eu me importo é com seres humanos e me interessa a ideia do que significa ser humano” (ADICHIE, 2009, p. 3, tradução minha).[107] Assim, devo esclarecer que a noção do fazer literário em resposta à opressão colonial, que tenha como objetivo uma intervenção concreta visando à descolonização cultural, é uma percepção minha, que resolvi averiguar e desenvolver a pesquisa que deu origem a este livro, por óbvia influência de meus estudos pós-coloniais.

Esta percepção, da relação entre literatura e descolonização cultural, me remete ao posicionamento de Afrânio Coutinho, um dos poucos autores a discorrer especificamente sobre descolonização literária. Em 1983, Coutinho afirma que “o processo

[107] *“In the end, it is human beings that I care about and the idea of what it means to be human that interests me.”*

de descolonização é uma força que não pode ser minimizada e nem posta de lado. É mister que continue em obras e ideias, em conceitos críticos e realizações práticas" (COUTINHO, 1983, p. 12). Quando fala de obras e ideias, Coutinho se refere à literatura brasileira, foco de seus estudos. Em seu livro, ele assegura que a demanda por uma descolonização literária vem da necessidade de libertação da "dependência econômica, social, moral, intelectual, cultural, artística, [que é] ainda hoje, em muitos casos, persistente em seus efeitos" (COUTINHO, 1983, p. 11). Apesar dessa persistência, Coutinho acredita que a descolonização literária vem ocorrendo no contexto brasileiro, em um processo contínuo e coerente, por meio da busca de uma identidade nacional, ainda que haja obstáculos.

Se a descolonização literária no Brasil ainda está em andamento, o mesmo pode ser dito a respeito da Nigéria, uma nação bem mais jovem que a brasileira, e sobre a literatura lá produzida. Chimamanda Adichie, ainda que não tenha afirmado de maneira explícita, é autora de uma literatura que se enquadra nesse movimento, o que pode ser comprovado de três formas: pela colossal repercussão de seu trabalho junto a leitoras e leitores pós-coloniais, por indicativos como a já mencionada inclusão da autora na cronologia de eventos literários pós-coloniais da *The Cambridge Companion to the Postcolonial Novel* (QUAYSON, 2015), e também pelo estudo aqui realizado. *Americanah* pode, sim, ser considerado uma contribuição partícipe de um movimento maior, que vejo como um conjunto de reposicionamentos em prol da descolonização cultural, pelos vários aspectos levantados no decorrer deste livro. Como analisei, o tema do cabelo afro da mulher negra, priorizado na narrativa, promove uma reflexão madura, que conduz à aceitação do cabelo afro natural: um romance que aborda o abandono de um padrão europeu e a aceitação positiva de um traço natural africano é, sem dúvidas, uma iniciativa de descolonização cultural. Minha análise, entretanto, detectou que não há, no romance, julgamento ou condenação da mulher que faz o procedimento de alisamento. Esse aspecto foi associado com a pós-colonialidade, isto é, a configuração de um contexto, no século XXI, em que a sobrevivência em uma sociedade

como a estadunidense depende da imagem, o que força milhões de mulheres negras a se adequar à ditadura do cabelo alisado, tido como "profissional".

Em função desse assunto, concluí também que a descolonização cultural é uma questão de gênero, por envolver temas diretamente ligados a bilhões de mulheres no mundo, em especial a mulher pós-colonial negra, africana e diaspórica. Nesse quesito, *Americanah*, assim como a maior parte da obra literária de Adichie, contribui para o processo de descolonização cultural também por priorizar protagonistas mulheres, imigrantes e negras, com conflitos e demandas típicos da pós-colonialidade: Ifemelu, Nwamgba, Grace Afamefuna, Olanna, Chika, Chinaza, Nkem e Ukamaka são representações de mulheres cuja força não está na perfeição ou na invencibilidade, mas no modo como lidam com suas limitações e seus percalços, no modo como sobrevivem às adversidades.

Além disso, o foco nessas mulheres negras, reafirmo, traz à baila aspectos específicos para a autoestima e a emancipação delas, o que também é uma contribuição para o processo de descolonização cultural. Outros aspectos indicados neste livro, que também corroboram a conexão entre o fazer literário e a descolonização cultural, são a prioridade dada à aquisição de voz e de visibilidade e a independência financeira da mulher negra imigrante, oriunda de um país pós-colonial, aspectos ilustrados pelo sucesso do *blog* de Ifemelu.

Além desses temas maiores que destaquei na análise, há ainda a inclusão de detalhes menores, porém intrigantes, que suscitam reflexões relacionadas à descolonização cultural. Um, em especial, vale a pena ser mencionado para exemplificar a relevância da representação no processo de descolonização cultural. A representação cultural, devo relembrar, foi abordada quando citei Bhabha no capítulo 2, para quem a crítica pós-colonial é "testemunha das forças desiguais e irregulares de representação cultural [...] dentro da ordem do mundo moderno" (BHABHA, 1998, p. 239). Ora, se a crítica pós-colonial avalia desigualdades e irregularidades na representação cultural, pode-se dizer que uma literatura pós-colonial por excelência carrega em si o objetivo, ou pelo menos a tentativa, de diminuir tal desigualdade.

Isso certamente se verifica em *Americanah*. Na passagem em questão, Obinze e a esposa Kosi assistem a uma apresentação teatral infantil, ao lado dos amigos Jonathan e Isioma, em uma escola para crianças abastadas, comandada por uma diretora inglesa:

> No meio da peça, um professor ligou um ventilador que soprava pequenos pedaços de algodão branco ao redor do palco. Neve. Estava nevando na peça.
> — Por que eles estão fazendo neve cair? Estão ensinando às crianças que um natal não é de verdade a não ser que tenha neve caindo, como no estrangeiro? perguntou Isioma.
> Jonathan disse:
> — Hein? O que há de errado com isso? É só uma peça de teatro!" (ADICHIE, 2013, p. 374, tradução minha).[108]

Nesse exemplo, temos uma peça de Natal na qual uma família nigeriana encontra um órfão na porta de casa. Isioma, mulher inteligente e questionadora, observa um traço europeizado na representação teatral: a neve. Para ela, a mensagem por trás do artifício da neve de algodão induziria alunos e alunas a formar uma imagem positiva de natal associado à Europa, mas que não pode existir na Nigéria. O marido Jonathan, executivo de bancos, não tem a sensibilidade para ver, na educação do filho, a influência da representação cultural que, no caso da peça teatral infantil, prioriza uma cultura de poder, a do colonizador britânico, em detrimento de outra menos poderosa. Também nesse episódio, observo a crítica indireta feita por Adichie a um sistema escolar que é fundado pelo colonizador britânico, representado pela figura da diretora inglesa, que sutilmente prioriza valores de fora, externos à cultura

[108] *"Halfway through the play, a teacher turned on a fan that blew small bits of white cotton wool around the stage. Snow. It was snowing in the play.*
"Why do they have snow falling? Are they teaching children that a Christmas is not a real Christmas unless snow falls like it does abroad?", Isioma said.
Jonathan said, "Ahn-ahn, what is wrong with that? It's just a play!"

nigeriana, simbolizados pela neve de algodão. Adichie, não por acaso, imbui Isioma, uma personagem mulher de nome nigeriano, da percepção sobre a importância da representação cultural, em oposição ao marido, um homem nigeriano com um nome inglês. Destaca-se, ainda, o fato de o exemplo partir de uma expressão literária, uma peça teatral, na qual a performance das crianças nigerianas não corresponde à sua identificação cultural. Assim, o curto diálogo entre Isioma e Jonathan, inserido em meio a eventos maiores do enredo, estimula no leitor o questionamento sobre a necessidade de se repensar a educação em países pós-coloniais, na direção de mudanças que levem à descolonização cultural. Por extensão, argumento que Adichie, como escritora, em sua prática literária, faz o mesmo que Isioma: critica o que está sendo representado, utilizando-se de vozes femininas para rever o que está sendo representado e como.

Americanah também contribui para a reflexão sobre a descolonização cultural ao abordar, com isenção, a "diasporicidade" contemporânea, como analisei no capítulo 3. Ela indica um tipo de mobilidade diferente, intrínseca à pós-colonialidade. No romance, Adichie desfaz a lógica de uma movimentação global que historicamente parte da Europa para o resto do mundo: ela retira do continente europeu o protagonismo das jornadas e dos trânsitos registrados nos livros de História e na literatura de viagem canônica. *Americanah* é, como observei, um romance que se passa em três continentes, uma narrativa de jornadas da África para a América do Norte e para a Europa, tornada ainda mais complexa pelo entrecruzamento de movimentos paralelos, internos a cada ambientação.

Essa diáspora nigeriana contemporânea, parte indiscutível da condição pós-colonial, foi representada em suas dificuldades, abordando as experiências negativas de mobilidade das personagens, mas também em seu lado positivo. Ifemelu e Obinze são representações de sujeitos diaspóricos nigerianos, jovens e inteligentes, que superam barreiras e terminam bem-sucedidos, pessoal e profissionalmente. Nesse aspecto, vale relacionar o romance com aquilo que Adichie denominou de "perigo de uma história única" (2009). Essa noção de perigo, aplicada à África, seria

focalizar em narrativas apenas os aspectos negativos, como catástrofes, doenças e pobreza, distorcendo e estereotipando todo um continente. Nesse caso, a relação de *Americanah* com a noção de descolonização cultural está em reverter uma tradição eurocêntrica, cujas narrativas conferiram às culturas africanas o rótulo de primitivas ou fracassadas, para dar lugar a histórias em que as representações estejam mais equilibradas.

O foco na diasporicidade contemporânea pós-colonial, encontrado em *Americanah*, significa muito em termos de descolonização cultural. Em linhas gerais, ele alude ao direito humano de ir e vir, que costuma ser reservado aos indivíduos de nações privilegiadas, a maior parte delas colonizadoras no passado. Esse aspecto pode ser visto de maneira específica no encerramento do capítulo 29, em que Obinze está em um jantar em Londres na casa do casal Emenike e Georgina. Alexa, uma das convidadas, diz que o governo britânico tem o dever de fazer do Reino Unido um refúgio para pessoas sobreviventes de guerras. Chamado a opinar sobre o assunto, Obinze concorda, mas sente-se alheio àquele tipo de posicionamento. Para ele:

> Alexa e os outros convidados, e talvez até Georgina, todos compreendiam a fuga da guerra, daquele tipo de pobreza que esmagava as almas humanas, mas não poderiam compreender a necessidade de escapar da letargia opressiva da ausência de escolhas. Eles não entenderiam por que pessoas como ele, bem criadas, alimentadas e hidratadas, mas atoladas na insatisfação, condicionadas desde o nascimento a olhar para outro lugar, eternamente convencidas de que vidas reais aconteciam em outro lugar, agora estavam determinadas a fazer coisas perigosas e ilegais a fim de ir embora, nenhuma delas morrendo de fome, estuprada ou vinda de aldeias incendiadas, mas meramente famintas por escolhas e por certezas. (ADICHIE, 2013, p. 278, tradução minha).[109]

[109] *"Alexa, and the other guests, and perhaps even Georgina, all understood the fleeing from war, from the kind of poverty that crushed human souls, but they would not understand the need to escape from the oppressive lethargy of choicelessness. They would not understand why people like him,*

Aqui o narrador onisciente nos dá acesso a esse pensamento de Obinze, que é uma das mais significativas reflexões encontradas no romance. Internamente, ele avalia como o lócus enunciativo europeu não permite imaginar um cidadão originário de determinadas partes do mundo possuindo o direito humano de ir e vir em busca de melhores oportunidades de vida. O direito de poder "escapar da letargia opressiva da ausência de escolhas" estaria reservado a alguns, de determinadas nacionalidades, ao passo que outros, oriundos de países cuja narrativa tende a ser estereotipada pela catástrofe, somente poderiam mover-se por motivos de fuga de guerra e de pobreza. Eis aqui uma contribuição vultosa de *Americanah* no que se refere à descolonização cultural: desfazer a noção estereotípica do sujeito pós-colonial pobre, refugiado, do tipo imigrante iletrado e sem qualificação profissional, sem direito de ir e vir, a não ser em caso de ocorrências catastróficas.

Ainda que existam muitos imigrantes nesse perfil, a literatura de Adichie é repleta de personagens que reequilibram a desigualdade representacional. Em outras palavras, a inserção de representações de sujeitos pós-coloniais com direito à mobilidade, o que lhes confere maior plenitude humana e os equipara a quaisquer outros tipos de sujeito, rompe a lógica do estereótipo negativo predominante. Esse rompimento é, sim, agente de mudanças de paradigmas na direção da descolonização cultural. Ifemelu e Obinze, contra todas as intempéries, representam indivíduos contemporâneos em processo de reposicionamento na pós-colonialidade, com direito a rever e a combater efeitos opressivos de uma dominação originalmente colonial, buscando liberar-se de controles sutis que insistem em se fazer presentes no século XXI, tempos depois de finda a colonização formal.

O reposicionamento das personagens inclui, como afirmei, uma busca – nada fácil – por identificações mais flexíveis e menos rígidas, que respeitem o hibridismo

who were raised well fed and watered but mired in dissatisfaction, conditioned from birth to look towards somewhere else, eternally convinced that real lives happened in that somewhere else, were now resolved to do dangerous things, illegal things, so as to leave, none of them starving, or raped, or from burned villages, but merely hungry for choice and certainty."

que caracteriza indivíduos e sociedades pós-coloniais. Esse reposicionamento é uma questão de autoestima e até de sanidade mental, conforme avaliei. É um tipo de ressignificação do *self* e do social, é um projeto e uma decisão política, nos quais a literatura tem papel central. Ifemelu de *Americanah* foi, sem dúvidas, a personagem mais mencionada neste livro mas, visto que finalizo com o tema do reposicionamento do sujeito pós-colonial em processo de descolonização cultural, é mister fazer referência a Grace Afamefuna, neta de Nwamgba em “A historiadora obstinada”. Este conto está entre os mais comoventes que já li, tendo sido a primeira narrativa adichieana sobre a qual publiquei.

Grace nasce de pais convertidos ao catolicismo, colonizados e aculturados, com quem não se dá bem. Desde cedo, mantém uma afinidade com a avó, um interesse respeitoso pela poesia, pelas histórias e pela cerâmica que ela produz. Nwamgba rejeita o nome cristão da neta, chamando-lhe por um nome africano, Afamefuna, que significa “meu nome não será perdido”. Nem a educação dos missionários, que havia destruído a identidade cultural de seus pais, é suficiente para abalar o espírito lutador de Grace. No leito de morte de Nwamgba, Grace surge diante da avó, depois de longa jornada, “porque tinha passado várias noites sem conseguir dormir, com seu espírito inquieto insistindo que fosse para casa” (ADICHIE, 2017, p. 230). Senta-se ao lado de Nwamgba e segura sua mão. A partir desse ponto, os parágrafos finais do conto narram a vida de Grace, a educação recebida na escola católica, que exaltava o Império Britânico e ensinava sobre os “selvagens” africanos. Narra também sobre as histórias que escutou sobre o aniquilamento de vilas pelos homens brancos e suas armas, além de sua entrada para a universidade em 1950, e a decisão de mudar o curso de Química para História.

A partir da simbólica reopção de curso, Grace passa a se dedicar à busca de relatos, arquivos e documentos que pudessem ajudar a recontar a história da Nigéria, “reinventando as vidas e os odores do mundo de sua avó para o livro que escreveria” (ADICHIE, 2017, p. 232). Recebeu prêmios acadêmicos, falou em conferências, foi bem paga por isso, sempre imaginando sua avó Nwamgba observando tudo e

sorrindo. E, apesar das conquistas, sentia-se, sem saber ao certo por que, estranhamente desenraizada no fim da vida. Na tentativa de amenizar o sentimento, ela vai a um cartório "mudar oficialmente seu primeiro nome de Grace para Afamefuna" (ADICHIE, 2017, p. 233).

Falei dessa alteração de nomes no artigo de 2010,[110] mas no contexto deste livro, ela significa mais: é uma atitude delicada e tocante, que traz o tema da descolonização cultural para a esfera privada das relações familiares mais íntimas. Ela exemplifica o reposicionamento de que tenho falado, que favorece o hibridismo cultural pós-colonial do indivíduo que necessita ressignificar-se a si mesmo. Ao finalizar a leitura desse conto, pude sentir o que Adichie quis dizer quando declarou que gosta de "fatias de felicidade, fatias de redenção" (ADICHIE, 2014, tradução minha).[111] É o que senti como leitor.

Vendo por essa perspectiva, "A historiadora obstinada", junto com *Americanah* e as outras narrativas adichieanas aqui analisadas, constituem um *corpus* literário que encoraja uma revolução discreta junto a suas leitoras e seus leitores: é o que minha pesquisa procurou demonstrar, ao evidenciar que, de fato, há um apelo na literatura movente de Chimamanda Ngozi Adichie para a reflexão e para a transformação, tanto em nível individual quanto coletivo, um apelo que, nestas palavras finais, resolvi chamar de fazer literário como iniciativa de descolonização cultural.

[110] "Trocando o próprio nome: identidade cultural e memória em 'The Headstrong Historian', de Chimamanda Ngozi Adichie". Publiquei-o nos Cadernos Cespuc de Pesquisa, da PUC-MINAS, em janeiro de 2010, nas páginas de 42 a 50.

[111] *"I like slices of happiness, slices of redemption." Disponível em: <https://www.theguardian.com/books/ audio/2014/aug/01/chimamanda-ngozi-adichie-americanah-podcast> Acesso em: 7 Out. 2016.*

Referências

ACHEBE, Chinua. The African writer and the English language. In: WILLIAMS, Patrick; CRISTMAN, Laura. *Colonial discourse and postcolonial theory.* New York: Columbia University Press, 1994, p. 428-434.

ADACHI, Nobuko. Introduction: Theorizing Japanese diaspora. In: ______ (ed.). *Japanese diasporas*: unsung pasts, conflicting presents and uncertain futures. New York: Routledge, 2006, p. 1-22.

ADICHIE, Chimamanda Ngozi. *Americanah.* New York: Alfred Knopf, 2013.

______. *Meio sol amarelo.* Tradução de Beth Vieira. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, 504 p.

______. *No seu pescoço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017. Tradução de Júlia Romeu, 256 p.

______. *Chimamanda Adichie on Americanah:* Book Podcasts. Entrevista concedida a John Mullan, ago. 2014. áudio (31m54s.). Disponível em: <https://www. theguardian. com/books/audio/2014/aug/01/chimamanda-ngozi-adichie--americanah-podcast>. Acesso em: 12 jul. 2016.

______. *Chimamanda Ngozi Adichie:* Americanah – International Authors' Stage. Entrevista concedida a Synne Rifbjerg, Kobenhavns Universitetsbibliotek, mai. 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=b8r-dP9NqX8&t=152s>. Acesso em: 16 out. 2016.

______. *Chimamanda Ngozi Adichie:* black lives matter is doing something really important. Entrevista concedida ao Chanel 4 News, ago. 2016. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=FwQgHj8r4UU&t=4s>. Acesso em: 10 set. 2016.

______. *Interview with Chimamanda Ngozi Adichie*: creative writing and literary activism. Gary, Indiana: *Indiana University Northwest*, 2008, p. 1-5. Entrevista concedida a Ada Uzoamaka Azodo. Disponível em: <http://www.iun.edu/~minaua/interviews/interview_chimamanda_ngozi adichie.pdf>. Acesso em: 23 ago. 2017.

______. The danger of a single story. Miniconferência promovida pelo *Technology, Entertainment, Design (TED)*, jul. 2009. vídeo (19 min.). Disponível em: <http://www.ted.com/talks/lang/eng/chimamanda_adichie_the_danger_of_a_single_story.html>. Acesso em: 12 mar 2017.

AKINRINADE, Sola; OGEN, Olukoya. Historicising the Nigerian diaspora: Nigerian migrants and homeland relations. *Turkish Journal of Politics*, Istambul, Fatih University, v. 2, n. 2, Winter, 2011, p. 71-85.

APPADURAI, Arjun. Disjuncture and difference in the global cultural economy. In: DURING, Simon (Ed.). *The cultural studies reader.* London; New York: Routledge, 1999, p. 220-230.

APPIAH, Kwame Anthony. Is the post- in postmodernism the post- in postcolonial?: *Critical Inquiry*, Chicago, The University of Chicago Press, v. 17, n. 2, Winter, 1991, p. 336-357. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1343840>. Acesso em: 15 ago. 2016.

ASHCROFT, B. *The empire writes back*: theory and practice in post-colonial literatures. New York: Routledge, 1989.

ASHCROFT, B.; Griffiths, G.; Tiffin, H. *Post-colonial studies: the key concepts*. London: Routledge, 2003, p. 118.

ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. (Ed.). *The post-colonial studies reader***.** 2 ed. London: Routledge, 2008. xxviii, 587 p.

BASER, Bahar. *Diasporas and homeland conflicts:* a comparative perspective. London; New York: Routledge, 2016, 333 p.

BAUMAN, Zygmunt. *Globalização:* as consequências humanas. Rio de Janeiro: Zahar, 1999, 145 p.

______. *Modernidade líquida.* Rio de Janeiro: Zahar, 2001, 258 p.

BHABHA, Homi K. ______. *O local da cultura.* Tradução de Myriam Ávila, Eliana Lourenço de Lima Reis, Gláucia Renate Gonçalves. Belo Horizonte: UFMG, 1998, 395 p.

BRAGA. Cláudio. Circle K Cycles: uma diáspora à brasileira na obra de Karen Tei Yamashita. *Revista de Letras*, Taguatinga, UCB, v. 2. n. 2, dezembro 2009, p. 21-36.

______. Os contos diaspóricos de Chimamanda Ngozi Adichie: representações da experiência nigeriana nos Estados Unidos. In: OLIVEIRA, Paulo César; CARREIRA, Shirley de Souza Gomes (orgs.). *Diásporas e deslocamentos:* travessias críticas. Rio de Janeiro: FGV, 2014, p. 31-54.

______. Sobrevivendo em zonas de desconforto: as mulheres de Chimamanda Adichie em "The Thing around your Neck". *Revista de Letras da Universidade Católica de Brasília*, Brasília, UCB, v. 4, n. 1, julho 2011, p. 57-63.

______. Trocando o próprio nome: identidade cultural e memória em "The Headstrong Historian", de Chimamanda Ngozi Adichie. *Cadernos Cespuc de Pesquisa*, Belo Horizonte, PUC-MINAS, n. 19, janeiro 2010, p. 42-50.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira. *A diáspora na obra de Karen Tei Yamashita:* Estado-nação, sujeito e espaços literários diaspóricos. 2010. 208 f., enc.: Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Letras.

BRAGA, Cláudio Roberto Vieira; GONÇALVES, Glaucia Renate. Diáspora, espaço e literatura: alguns caminhos teóricos. *Revista Trama*, Marechal Cândido Rondon, Unioeste, n. 19, v. 10, 2014, p. 37-47.

______. "Diaspoetics in the literature of Karen Tei Yamashita: Brazilian and Japanese diasporas compared". In: EID, Renata Seredyńska-Abou (ed.). *Diasporic choices*. Oxford, UK: Inter-Disciplinary Press, 2013, p. 77-83.

BRAH, Avtar. Diaspora, Border and Transnational Identities. In: ______. *Cartographies of diaspora:* contesting identities. London; New York: Routledge, 1996. p. 178-248.

CHARIANDY, David. Postcolonial diasporas. *Postcolonial Text*, n. 1, v. 2, 2006. Disponível em:<http://postcolonial.org/index.php/pct/article/view/440/839>. Acesso em: 7 ago. 2016.

COHEN, Robin. *Global diasporas:* an introduction. Seattle: Washington University Press, 1997, 228 p.

______. Diasporas and the Nation-state: from victims to challengers. In: ______; VERTOVEC, Steven (ed). *Migration, diasporas and transnationalism*. Cheltenham, UK: Edward Elgar Publishing, 1999, p. 266-278.

CONDIÇÃO. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001, p. 790.

COSTANTI, Márcia. *Mineiros são campeões em migração no Brasil:* falta de valorização profissional é principal motivação para quem deixa MG, 2012. Disponível em: <http://noticias.r7.com/minas-gerais/noticias/mineiros-sao-campeoes--em-migracao-no-brasil-20121017.html >. Acesso em: 11 abr. 2017.

COUTINHO, Afrânio. *O processo da descolonização literária*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1983.

CRESSWELL, Tim. *On the move***:** mobility in the modern Western world. New York: Routledge, 2006, 327 p.

CRUZ Luana; FILGUEIRAS, Paulo; SILVA, Cristiane; CAMARGOS, Daniel; PARREIRAS, Mateus; FRANCO, Pedro Rocha; EVANS, Luciane; COURI, Leandro. *Minas é estado com maior percentual de emigração do país:* mineiros “forasteiros estão deixando as cidades de origem para morar em São Paulo e Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://www.em.com.br/app/noticia/gerais/2012/10/17/interna_gerais, 323973/minas-e-estado-com-maior-percentual--de-emigracao-do-pais.shtml>. Acesso em: 13 abr. 2017.

CULLER, Jonathan D. *Teoria literária*: uma introdução. Tradução de Sônia Guardini Teixeira Vasconcelos. São Paulo: Beca, 1999, 149 p.

DUFOIX, Stéphane. The spaces of dispersion. In: ______. *Diasporas*. Tradução de William Rodarmor. Berkeley: University of California Press, 2008, p. 35-58.

FABRE, Geneviève; BENESCH, Klaus Benesch. *African diasporas in the New and Old Worlds:* consciousness and imagination. Amsterdam: Rodopi, 2004, p. xiii-xxi.

FANON, Frantz. *Black skin, white masks*. Tradução de Charles Lam Markmann. London: Pluto Press. 2008, 186 p. (Coleção Get Political).

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Terra & Paz, 2015.

FRASER, Robert. The Potential of Fiction. In: *Lifting the sentence*: a poetics of postcolonial fiction. Manchester and New York: Manchester UP, 2000, p. 2-25.

GARCIA, Miki. *Ireland's invasion of the world*: the Irish diaspora in a nutshell, n l. Stroud, Gloucestershire: The History Press, 1995, 192 p.

GILROY, Paul. *O Atlântico negro:* modernidade e dupla consciência. São Paulo: 34, 2001, 432 p.

______. Diaspora. *Paragraph*, Edinburg, n. 17, v. 3, 1994, p. 207-213.

HALL, Stuart. *Representation:* cultural representations and signifying practices. London: Sage Publications, 1997, 408 p. (Coleção Culture, Media and Identities).

HARVEY, David. *The condition of postmodernity:* an enquiry into the origins of cultural change. Oxford: Basil Blackwell, 1990, 378 p.

HUDDART, David. *Homi K. Bhabha*. New York: Routledge, 2006, 202 p.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA – IBGE. *Censo demográfico 2010:* nupcialidade, fecundidade e migração: resultados da amostra. Rio de Janeiro**:** Editor: IBGE**,** 2010. Acesso em: 21 dez. 2017. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/nupcialidade_fecundidade_migracao/default_nupcialidade_fecundidade_migracao.shtm>.

JAYARAM, Narayana. *The Indian diaspora:* dynamics of migration. London: Sage Publications, 2004, 351 p.

JEYIFO, *Biodun.: For Chinua Achebe*: the *resilience* of Obierika. In: PETERSEN, Kirsten Holst; RUTHERFORD, Anna (eds.). *Chinua Achebe*: a celebration. Oxford: Heinemann, 1991, p. 51-70.

KENNY, Kevin. *Diaspora:* a very short introduction. New York: Oxford UP, 2013, 123 p.

LANE, Richard J. (Ed.). Postcolonial Studies. In: ______. *Global literary theory:* an anthology. London; New York: Routledge. 2013, p. 487-494.

LUXEMBURGO, Rosa. *Reforma social ou revolução?.* São Paulo, SP: Global distribuidora de Livros e Revistas G.B DE Oliveira & Cia Ltda, 1986, 124 p. (Coleção bases; 48).

MA, Laurence J. C.; CARTIER, Carolyn L. *The Chinese diaspora:* space, place, mobility, and identity. New York: Rowman & Littlefield, 2003, 400 p.

MEMMI, Albert. *Decolonization and the decolonized.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 2006, 148 p.

MISHRA, Vijay. *The literature of the Indian diaspora:* theorizing the diasporic imaginary. New York: Routledge, 2007, 312 p.

NUNES, Branca. *Mulheres são maioria entre os emigrantes internacionais:* região Sudeste foi a principal origem de emigrantes, de onde saíram 49% deles. Os paulistas representam 21,6% e os mineiros, 16,8%**,** 2011. Disponível em: <https://veja.abril.com.br/brasil/mulheres-sao-maioria-entre-os-emigrantesinternacionais/>. Acesso em: 11 abr. 2017.

OPPENHEIM, Maya. *Michelle Obama photographed with natural hair after eight years of keeping it straight in White House:* Former First Lady has been praised for the hairstyle and fans have called her a role model, 2017. Disponível em: <https://www.independent.co.uk/news/world/americas/michelle-obama-natural-hair-photo--viral-former-first-lady-french-polynesia-a7665951.html>. Acesso em: 5 abr. 2017.

PETERS, John Durham. Exile, Nomadism, and Diaspora. In: NAFICY, Hamid (ed.). *Home exile, homeland*: film, media, and the politics of place. New York: Routledge, 1999, p. 17-41.

PETERSEN, Kirsten Holst; RUTHERFORD, Anna. *A double colonization*: colonial and post-colonial women's writing. London: Dangaroo Press, 1986. 188 p.

PONZANESI, Sandra. Diaspora in time: Michael Ondaatje’s The English patient. In: Shackleton, Mark (ed.) *Diasporic literature and theory*: where now? Tyne, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2008, p. 120-137.

PROCESSO. In: HOUAISS, Antônio. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2003, p. 2303.

QUAYSON, Ato. Literature as a politically symbolic act. In: ______. *Postcolonialism*: theory, practice, or process? Cambridge, UK: Polity Press, 2000, p. 76-102.

______. *The Cambridge Companion to the Postcolonial Novel*. Cambridge, UK: Cambridge UP, 2015, 332 p. (Coleção Cambridge Companions to Literature).

RADHAKRISHNAN, Rajagopalan. *Diasporic mediations*: between home and location. Minneapolis: UP of Minnesota Press, 1996.

RITZER, George; DEAN, Paul. *Globalization:* a basic text. New Jersey: John Wiley & Sons, Incorporated, 2014, 721 p.

ROJAS, Maria. *Women in pre-Colonial Nigeria*. Disponível em: <http://www.postcolonialweb.org/nigeria/precolwon.html > Acesso em: 7 set. 2016.

ROSA LUXEMBURG Quotes. BrainyQuote.com, Xplore Inc, 2017. Disponível em: <https://www.brainyquote.com/quotes/quotes/r/rosaluxemb173187.html> Acesso em: 12 set. 2017.

ROSS, Robert L. (ed.). *Colonial and postcolonial fiction*: an anthology. New York: Routledge, 2012, 457p.

RUSHDIE, Salman. Imaginary Homelands. In: ______. *Imaginary homelands:* essays and criticism. New York: Penguin, 1991, p. 9-21.

SAFRAN, William. Diasporas in modern societies: Myths of homelands and return. *Diaspora: a Journal of Transnational Studies*. Toronto: University of Toronto Press, v. 1, n. 1, p. 83-99, 1991.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. Tradução de Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, 459 p.

SEN, Krishna. The (Re)Turn of the Native: Diaspora, transnationalism and the re-inscription of 'home'. In: DAVID, Marianne; MUNOZ-BASOLS, Javier. *Defining and re-defining diaspora:* from theory to reality. Oxford: Inter-Disciplinary Press. 2011, p. 227-250.

SIL, Narasingha P. Postcolonialism and postcoloniality: a premortem prognosis. *Alternatives*: Turkish Journal of International Relations, Yalova, Turkey: Yalova Universitesi Merkez Yerleskesi, n. 4, v. 7, Winter, p. 20-33, 2008.

SINGH, Shaleen. *Diaspora literature*: a testimony of realism, 2008. Disponível em: <http://ezinearticles.com/?Diaspora-Literature---A-Testimony-of-Realis-m&id=1362004> Acesso em: 2 jul. 2010.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. Can the subaltern speak? In: WILLIAMS, P.; CHRISTMAN L. (eds.). *Colonial discourse and post-colonial theory*: a reader. New York: Columbia University Press, 1994. p. 271-313.

______. Death of a discipline. New York ; Chichester : Columbia University Press, 2003.

STREHLE, Susan. Producing exile: diasporic vision in Adichie's Half of a yellow Sun. *MFS Modern Fiction Studies*. Baltimore, Johns Hopkins UP, v. 57, n. 4, 2011, p. 650-672.

THIONG'O, Ngugi wa. *Decolonising the mind*: the politics of language in African literature. London: James Currey Ltd / Heinemann, 1986, 114 p.

TÖLÖLYAN, Khachig. Rethinking diaspora(s): Stateless power in the transnational moment. *Diaspora: a journal of transnational studies.* Toronto, v. 5, n. 1, p. 3-36, 1996.

URRY, John. *Mobilities*. Cambridge, UK: Polity, 2011, 335 p.

WISKER, Gina. *Key concepts in postcolonial literature*. London: Palgrave Macmillian, 2007, xvi, 288 p. (Palgrave key concepts).

YOUNG, Robert J. C. *Postcolonialism:* a very short introduction. Oxford: Oxford UP, 2003, 200 p.

A literatura movente de Chimamanda Adichie

Pós-colonialidade, descolonização cultural e diáspora

A literatura e os estudos literários constituem formas de se pensar e compreender o que se passa ao nosso redor. Este livro é uma contribuição nesse sentido: o autor Cláudio R. V. Braga investiga a prosa de Chimamanda Adichie, escritora contemporânea globalmente conhecida, propondo uma perspectiva de mundo caracterizada pela pós-colonialidade, que é uma condição dos dias de hoje, perpassada por processos complexos de descolonização cultural e de mobilidade humana em escala global. No decorrer da investigação, percebe-se que a literatura de Adichie é "movente", segundo o autor, porque, além de representar um mundo de movimentos incessantes, ela também é agente dessa mobilidade, configurando-se em uma intervenção concreta com o poder de mobilizar e, portanto, mudar pensamentos e atitudes na direção da chamada descolonização cultural.

EDITORA

UnB

ISBN 978-85-230-0999-1

9 788523 009991